

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ط

هذه حواش في حل الحاشية الخيالية
على شرح العقائد النسفية

المسماة

بالتحرير المثالية

في حل الحاشية الخيالية

ابو عبید منظور احمد نعمانی

مَكْتَبَةُ رَشِيدِيَّة

سنگر روڈ — کونٹہ

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ط

هذه حواش في حل الحاشية الخيالية
على شرح العقائد النسفية

المسماة

بالتحرير المثالية

في حل الحاشية الخيالية
التيها وحررتها

ابو عبید منظور احمد نعمانی

استاد المنقولات والمحقولات في المدرسة العربية الانورية

حبیب آباد طاہر والی بہاولپور پاکستان

ملنے کا پتہ:

عبدالمجید مستوعی نظم جامعہ النوریه حبیب آباد طاہر والی

براستہ ترندہ محمد پناہ لیاقت پور رحیم یار خان

فون: ۶۴۱۵۶۶ - ۶۴۱۵۶۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أحكم عقائد الاسلام بالنقلیات والعقليات
 دايد الملة الحنيفية بالنصوص والآيات والصلوة والسلام على
 رسوله محمد افضل الرسل والبريات وسيد الكائنات المصدق
 والمؤيد بالبينات والمعجزات وعلى آله واصحابه الذين اتبعوه
 بخلوص النيات المكرمين بالكرامات والالهامات - اما بعد
 فيقول العبد العاصي والراحي رحمة الله الباري ابو عبید
 منظور احمد نعماني استاذ المنقولات والمعقولات في المدرسة
 العربية الانورية بحبيب اباد طاهروالي بها ولقور باكستان هذه
 حواش في حل الحاشية الخيالية على شرح العقائد النسفية و
 سميتها بالتحريم المثالية في حل الحاشية الخيالية وكان ذلك في
 شهر رجب سنة تاسع عشر بعد الالف واربعائة قال المحشي
 الحمد لمستاهله اى لمستوجبه ومستحقه وهو الله تعالى المنعم
 بكل نعمة -

اگرچہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں جن میں لفظ مستاہل منقول نہیں ہے
 لیکن یہاں لفظ مستاہل باعتبار علم توصیفی کے استعمال نہیں ہے بلکہ مفہوم لغوی
 اور وصفی بالعموم میں مستعمل ہے اگرچہ نفس الامر کے لحاظ سے اس کا انحصار فی
 ذاتہ تعالیٰ ہے والہ وصحبہ کہا جاتا ہے کہ لفظ آل سے مراد اہل رسول
 ہیں جن کو صدقہ لینا ممنوع ہے تو اس صورت میں لفظ اصحاب تعمیم بعد

التخصیص ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان سے مراد ہر متقی مومن ہو جیسے حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ "سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ قَالَ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقَى كَذَا فِي الشَّفَا تَوَاسٍ صَوْرَتَيْنِ لَفْظٍ وَصَحْبِهِ تَخْصِصٌ بَعْدَازِ تَعْمِيمٍ هُوَ كُنِيَ وَالصَّحَابِيُّ مِنْ لَقَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْإِيمَانِ وَمَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ مَوْضِعِي سَبِيلِهِ السَّبِيلُ جَمْعُ سَبِيلٍ وَهُوَ الطَّرِيقُ يَذْكُرُ وَيُؤْنَتُ وَالْمُرَادُ بِهَا سُنَنُهُ وَادَابُهُ وَاخْلَاقُهُ فَدُونِكَ يَهِيَ اسْمُ فِعْلٍ هِيَ بِمَعْنَى خُذْ اسَ صَوْرَةٍ فِي لَفْظِ النَّبِرِ اسَ مَنْصُوبٌ عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ هِيَ يَا دُونِكَ طَرَفٌ هِيَ بِمَعْنَى إِمَامُكَ وَقَدَامُكَ خَيْرٌ مُقَدَّمٌ أَوَّلُ النَّبِرِ اسَ مَرْفُوعٌ هُوَ كَرَبْتَدَا مُؤَخَّرٌ هِيَ النَّبِرِ اسَ بِكسر النون وسكون الباء بِمَعْنَى الْمَصْبَاحُ هِيَ. أَيُّهَا السَّارَى سَرَايَةٌ سَيِّدَا خَوْزَهٍ بِمَعْنَى الذَّهَابُ فِي اللَّيْلِ اسَ فِي شَرْحِ عَقَائِدِ طَالِبِ عِلْمٍ كَوَسَارِءِ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ كَسَا تَهْتَبِيهِ دِي تَجِيرٌ وَخَيْرَانِكِي أَوْ عَدَمِ اهْتِدَارِ إِلَى الْمَقَاصِدِ فِي أَوَّلِ كِتَابِ كَوَسْبَاحٍ وَنَبِرِ اسَ كَسَا تَهْتَبِيهِ دِي ذِكْرُ مُشَبِّهٍ أَرَادَهُ مُشَبِّهٌ كَمَا عَلَى طَرِيقَةِ الِاسْتِعَارَةِ الْمَصْرُوحَةِ هِيَ كِتَابٌ فِيهِ نُورٌ لَفْظُ كِتَابٍ خَيْرٌ هِيَ بَتَدَارُخُذُوفٍ كِي يَعْنِي هُوَ كِتَابٌ يَهِيَ اسَ كَسَا هُوَ نِيكَ بَيَانٌ هِيَ. الْمَكَامِنُ الْخَفِيَّةُ مَكَامِنُ لَكْمَنِ كِي جَمْعٌ هِيَ جَوَكْمَنِ كَمُونًا سَيِّدَا خَوْزَهٍ بِمَعْنَى خَتْمًا تَوَ مَكَامِنُ كَمَا مَعْنَى هُوَ كَا الْمَقَامَاتُ الْخَفِيَّةُ مِثْلُ خَفِيَّةٍ كِي صِفَةُ لَكَا كَرَبَالِغَةٍ فِي الْخَفَا كِي طَرَفُ إِشَارَةٍ كِيَا أَمَلِيَّتِهِ يَعْنِي يَهِيَ كِتَابٌ فِيهِ نِزَالٌ كَرَانِي أَوَّلُ لَكْهَانِي. أَدَانِ أِي وَقْتُ الدَّعَاةِ أِي السَّكِينَةِ يَهِيَ مَصْدَرٌ هِيَ دَدَعٌ يَدَعُ كِي بِمَعْنَى جُحُورُ نِزَالٍ أَوَّلُ الْوَدَاعِ كَرَنِيكَ يَعْنِي مَطَالَعَهُ وَغَيْرُهُ كَوَهْمُ الْوَدَاعِ كَرُحْكِي تَهْتَبِيهِ خَلَا صَدِيَهُ تَهْتَبِيهِ كِي مَطَالَعَهُ وَغَيْرُهُ كِي ضَرُورَتٌ نَهِيَ تَهْتَبِيهِ اسَ لِي مَطَالَعَهُ كِي مُشَقَّتٌ أَوَّلُ تَكْلِيفٍ كَوَجُحُورُ كَرَهْمُ رَاحَتٍ أَوَّلُ اسْتِرَاحَتٍ فِي تَهْتَبِيهِ جَادَةٌ مُعْظَمُ الطَّرِيقِ يَعْنِي مَشْهُورٌ أَوَّلُ

کھلا راستہ الایجاز ای الاختصار تعمیة مصدر ہے بمعنی پوشیدہ کردن
 اصلہ عمی الامر اذا التبس یعنی اختصار تو ہوگا لیکن اتنا اختصار نہ ہوگا
 کہ جس سے مراد پوشیدہ اور ملتبس ہو جائے اور لغز و جہستان ہو جائے حین ماحمت
 عام یوم سے ماخوذ ہے بمعنی عام حول الشیء اذا دار یعنی گھومنا اور چکر لگانا
 رمت ای قصدت تزیین شینہ و سینہ شین سے مراد مسائل
 مدللہ اور سین سے مراد مسائل خالیہ عن الدلائل ہیں یا شین سے مراد
 حروف منقوطہ اور سین سے مراد خالی از نقطہ ہیں۔ بذکر الخاص و ارادة العام مقصد
 اس کا یہ ہے کہ نظر ثانی کر کے حرف و حرف کی تصحیح کی تاکہ ہر قسم کے سقم سے خواہ
 لفظی ہوں یا معنوی میری کتاب پاک و صاف ہو جائے الحقہ الی خزائنہ
 اس کی طرف اشارہ کیا کہ مدوح کے خزانہ کتب میں نفیس کتب موجود تھیں اور میری یہ
 کتاب ان میں الحاقی اور تبعی درجہ رکھتی تھی لامثل له فی العلی ای فی
 الرفعة والشرف وله المثل الاعلی ای الرتبة العلیا صاحب
 مطلق الوزیر الذی یصاحب السلطان الدستور الوزیر الکبیر
 اصلہ الدفتر الذی جمع فیہ قوانین الملک و ضوابطہ چونکہ اس قسم کا
 دفتر وزیر کبیر کی تحویل میں رہتا ہے اس لئے الدستور بمعنی الوزیر الکبیر مجازاً ہے
 یطوی الیہ من الطی بمعنی نور دین آتفج الوادی ای الطريق الواسع
 بین الجبلین العمیق ای ذو العمق والعمق قعر البیر یہ کثرت
 وادین کی طرف اشارہ ہے جو مشکل مشکل راستے طے کر کے آتے رہتے تھے یستقبلہ
 استقبال کردن و پیشوا شدن وجوہ الآمال جمع امل و المراد ذو الآمال
 ادھر اشارہ ہے کہ وادین کو چونکہ مدوح کے مکارم اخلاق پر پورا اعتماد
 حاصل تھا وہ نفس امال ہو کر وارد ہوتے تھے بلد سحیق ای بعید باہت
 من المباہاتہ بمعنی المفاخرة تیجان جمع تاج الہامة الراس

حلل جمع حلة ای الاذار والرداء تیجان اور حلل کو ان اشخاص کے ساتھ تشبیہ دی جو ذوالمفاخرة ہیں چونکہ ذکر مشبہ ہے اور تشبیہ مضمون فی النفس ہے یہ استعارہ یا لکنایہ ہو اور مفاخرة ذوالمفاخرة کو لازم ہے جو مشبہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے یہ تخیلیہ ہوا جو قرینہ ہے برائے تشبیہ مضمون فی النفس اور جمع کے ساتھ اشارہ کیا کہ ممدوح جمیع وجوہ و زارۃ اور امارۃ کا جامع ہے ولی الایادی لفظ ولی بروزن فعیل مانو ذمن الولاية باب حسب سے ہے بمعنی والی شدن یعنی کسی شئی کا متولی ہونا ایادی جمع ید بمعنی نعمتہ ہے اور لفظ النعیم اس کی تفسیر ہے مروجی یعنی اہل فضل اور اہل حکمتہ کا تربیت کنندہ ہے اخذاً یدی العلماء اس ممدوح نے جو تربیت علماء اور ترویج علوم کی اور ان کو ضائع ہونے سے محفوظ کیا اور بچا لیا اس ہیئتہ و صورت تربیت و تحفیظ کو تشبیہ دی اس ہیئتہ و صورتہ کے ساتھ جو کسی مزلقہ یعنی پھسلنے کی جگہ میں دوسرے شخص کا ہاتھ پکڑتا ہے اور گرنے سے اس کو بچا لیتا ہے یہ چونکہ ایک ہیئتہ منتشرہ من الامور کو تشبیہ دی گئی ہے دوسری ہیئتہ منتشرہ من الامور کے ساتھ تو یہ استعارہ تمثیلیہ ہوا رافع الویۃ الشرع والرسوم الویۃ جمع ہے لواء کی راہ صغیرہ کے معنی میں آتا ہے۔ اور رسوم جمع ہے رسم کی جو بمعنی علامتہ ہے یہ عطف تفسیری ہے الویۃ کا اور لفظ الویۃ جو ریایات صغیرہ کیلئے آتا ہے اس کے اختیار کرنے میں اشارہ ہے کہ اس نے تمام مراسم شریعت کا احیا کیا خواہ مراسم صغیرہ ہوں یا کبیرہ

حائز المائت والمفاخر حائز اسم فاعل ہے حازہ بخور سے بمعنی جمع کرنا مائت جمع ہے مائتۃ بفتح التاء وضمها بمعنی مکرمۃ یعنی وہ عظمتہ جو قرنہ بعد قرن منقول ہوتی چلی آتی ہے کہا جاتا ہے تو ثروت تذکرای تنقل و تحفظ مفاخر جمع مفاخرۃ بفتح الخاء وضمها یہ بھی ہم معنی مائتہ کے ہے اور تکرار برائے تاکید ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مائتہ سے مراد فضائل حبیبہ

رتبہ ہوں اور مفاخر سے مراد فضائل نسبتیہ ہوں حاوی الریاسات بالاول والاخر اول اور آخر ریاسات سے بدل ہے یعنی حاوی اول ریاسات و آخر یا یہ کنایہ ہے از احاطۃ بجمع الریاسات اول مدارج طبقہ النقاد مدارج جمع ہے مدرجۃ بفتح المیم بمعنی المذهب والمسلک نقاد صیغہ مبالغہ ہے از نقدت الدراہم جب زلیف اور جید کے درمیان امتیاز کر دے المعارج بمعنی المصاعد جمع معرج من عرج فی الدرجۃ مقام صعود و عروج الوقاد ای المشتعل بمعنی روشن طوق بمعنی الوسع والطاقة بل من حد الامکان ای خارج عن حد الامکان خلاصہ اس مدرج و ثنا کا یہ ہے کہ ممدوح کی طبیعت جو جید اور ردی کھوٹے کھرے کے درمیان تمیز اور تنقید کرنیوالی ہے اس کا ابتدائی درجہ فطانتہ و ذکاوتہ نوع انسان کا آخری مقام فطانتہ ہے اور اس کے ذہن روشن کا آخری مقام عروج و ترقی بشریہ طاقت و قدرۃ سے خارج ہے بلکہ خارج از امکان ہے : ہ لولم یدل الہم صیت جلالہ۔

لفظ الہم منصوب ہو کر لم یدل کا مفعول ہے اور صیت اس کا فاعل ہے۔ صیت بکسر الصاد اصل میں صوت بر وزن فعل بکسر الفاء ہے بسبب کسرہ ما قبل واو کو یا کے ساتھ تبدیل کر دیا بمسنی ذکر جمیل ہے جو منتشر و مشتھر فی الافاق ہوا اور صوت بفتح الہاد یہ صوت مسموع بالاذان کو کہتے ہیں اور اسی فرق کے پیشہ اندر ایک میں فتح نا اور دوسرے میں کسر فا امتیاز کیا

ما خیل طیف خیال سا حی حالہ : ما خیل الخیل والخیلۃ پنداشتن بمسنی سمجھنا اور مانا فیہ ہے طیف الخیال بحیثۃ بالنوم الخیال صورتیکہ بخواب بنیند یعنی وہ صورت جو نیند میں دیکھی جاتی ہے سا حی اسم فاعل من السمر بمعنی رفعتہ اور بلندی یہ خیل کا مفعول ہے شعر کا مفہوم یہ ہے اگر وہم کیلئے ممدوح کا ذکر جمیل جو منتشر و مشتھر فی الافاق ہے دال نہ ہوتا تو نیند اور

خواب میں آئیوا لانیال ممدوح کی بلندی و رفعت حال کو سمجھ ہی نہ سکتا ناظورۃ
 ال دیوان آصف عصرہ ناظورۃ مبالغۃ فی المنظور ال دیوان صاحب
 الدفتر مراد ہے یعنی تمام اہل دفتر اور وزراء اس ممدوح کی طرف دیکھتے رہتے
 ہیں اور انتظار میں رہتے ہیں کہ ممدوح کیا حکم صادر کرتے ہیں تاکہ اس کی
 تعمیل میں تاخیر نہ ہونے پائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ناظورۃ مبالغۃ فی
 الناظر ہو یعنی تمام دفاتر اور اہل دفاتر پر نگہ نظر رکھنے والا ہے تاکہ
 کوئی فرد اپنے فرائض منصبی میں کوتاہی اور غفلت نہ کرے۔ آصف اسم
 وزیر سلیمان علیہ السلام شبہ الممدوح بأصف فی کونہ وزیراً
 عظیماً جامعاً لمحاسن الافعال و مکارم الاخلاق و نافذاً لاحکام و هو الوزير
 الفرد فی اقبالہ یعنی وہ ممدوح وزیر اعظم برائے مملکت ہے اور اپنے
 اقبال و بخت میں یگانہ روزگار و یکتا فی العصر ہے محمود اہل الفضل طرا
 کا سمہ طرا بمعنی جمیعاً یعنی تمام اہل فضل کا محمود ہے جیسے اس کا اسم گرامی
 محمود ہے اسی طرح تمام اہل فضل اس کی ستائش و ثنا کرتے ہیں و کفی بہ
 برہان حسن خصالہ ای کفی بکونہ محموداً برہان حسن خصالہ لفظ برہان کفی کا
 فاعل ہے یعنی اس کے حسن خصال اس کے محمود ہونے کیلئے بطور برہان ہونیکے کافی
 ہیں بکمالہ فی الارج بدر سائل ای ہو بسبب کمالہ بدر کامل حال کونہ
 البدر فی الارج اور اوج نقطہ بلندی کو کہا جاتا ہے ممدوح کو اس بدر کامل
 کا ساتھ تثنیہ دے رہا ہے جو نقطہ اوج میں ہو بسبب اپنے کمال کے مشابہ
 للبدر ہے حالی کونہ فی الارج بحر محیط ناخر بنوالہ زائر زخم
 الوادی سے ہے اذا امتد و ارتفع نوال مبنی عطا اور با سبب یہ ہے یعنی ممدوح
 بسبب اپنے سخا و عطا کے اتنا دید و عریض و ریع ہے کہ گویا وہ بحر محیط
 ہے فی کل علم عالم متبحد یقال تبحد فی العلم ای تمسق و توسع

فیہ فی کل علم جار مجرور متبعر کے متعلق ہے یعنی ہر قسم کے علم میں عالم
 متبعر ہے یعنی عمیق اور وسیع علم کا مالک ہے فی فن حلم عالم بحیالہ
 ای بازائہ وعالم بفتح اللام ای لہ من الحلم مال کل العالم یعنی جو
 علم و حوصلہ کل عالم اور کائنات میں ہے وہ پورے کا پورا اسی ممدوح میں ہے
 تو گویا یہ ممدوح منفرداً فن علم و حوصلہ میں ایک مستقل عالم ہے۔ اور بمقابل
 عالم یہ دوسرا عالم حلم ہوا۔ سبحان عی فی فصاحة لفظہ سبحان اسم رجل
 من بنی و اتل کان فصیحاً بلیغاً یضرب بہ المثل فی البیان ای فی
 الفصاحة والبلاغة عی علی وزن فعل من العی خلاف البیات
 یعنی جو اپنے مافی الضمیر کے بیان کرنے سے عاجز ہو چلا یہ کہ سبحان جیسا
 فصیح بلیغ اس ممدوح کی فصاحة لفظ کے مقابلہ میں عاجز عن البیان ہے
 معن بلیغ البخل فی افضالہ معن بن زائد الشیبانی کان أجود العرب
 البلیغ من البلوغ الوصول الی حد و نہایۃ الافضال الاحسان البخل ضد
 الجود یعنی ممدوح کے احسان و افضال کے مقابلہ میں معن بن زائد جیسا جو ادو
 سنی انتہائی بخیل متصور ہوگا الصائب الافکار فی تدبیرہ التدبیر فی الامر
 ان ینظر الی مایولء اقبته یعنی امور و معاملات کے عواقب و نتائج کے
 بارہ میں جو فکر اور رائے اس کی ہوتی ہے وہ ہمیشہ صواب کو پہنچنے والی ہوتی
 ہے الثائب الاراء فی اقوالہ یعنی اقوال اور گفتگو میں اس کی رائے ثاقب اور
 روشن ہوتی ہے۔ للناس یبذل لیس یمسک لفظہ یبذل کا مفعول حذف
 کر کے اشارہ الی التعمیم کیا یعنی یبذل کل شی من الانواع مقصد یہ ہے
 کہ لوگوں کے لئے ہر قسم کے اموال خرچ کرتا رہتا ہے اور اس کے متعلق اپنے
 الفاظ کو روکتا نہیں ہے فکانما الفاظہ من مالہ پس اس کے الفاظ ہی خود
 اموال ہیں جتنا منہ سے بول دیا اتنا ہی بغیر دقت کے مل جاتا ہے۔ یتن احم

الانوار فی وجناتہ اس کے وجنات و رخساروں میں انوار و اضواء کا ازدحام
 اور انبوه رہتا ہے۔ فکانتہ متبرقع بفضالہ چونکہ اس کے تمام افعال صمیم اور
 درست اور خیر ہی خیر ہیں تو گویا اس کے یہ افعال انوار اور اضواء ہیں ان
 ہی کا برقع اس کے وجہ منور پر ہے اس لئے اس کے وجنات میں تراجم انوار
 ہوتا ہے۔ وهو الذی عَمَّ العامہ و فشا بمعنی ظہر و انتشار و اشتہار
 یعنی اس کے انعامات عام ہیں اور تمام لوگوں پر پھیلے ہوئے ہیں اذبح اللہ تعالیٰ
 یہ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ عزت کی پیشانی کو ہمیشہ کیلئے اس کے فیاض کے بسبب
 واضح اور روشن رکھے و رفع علم العلم باعلیہ اور اس کے اعلیٰ کے بسبب
 ہمیشہ کیلئے علم کے جھنڈے بلند اور مرفوع کر دے لانا مال مورد انضالہ یعنی اس
 کے انضال و احسان کے مورد کھاٹ (مورد اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں سے لوگ
 پانی حاصل کرتے رہتے ہیں اپنی ضروریات کیلئے) ہمیشہ مدین مآرب کے پانی
 کی طرح رہیں کہ اس پر لوگوں کی امت رہے جو ہمیشہ اپنے مطالب و مقاصد کو
 سیراب کرتے رہیں اور یہ اقتباس اور اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف
 ولما ورد ماء مدین وجد علیہ امة من الناس یسقون مدین حضرت
 شعیب علیہ السلام کی قریہ کا نام ہے جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام مصر سے نکل کر
 پہنچے تھے المآرب جمع مأربة بمعنی الحاجة اضافة المدین الیہ من
 قبیل لجین الماء ای اضافة المشبه به الی المشبه والسقی ترشیح لذلك
 التشبیہ فان رفعه الی سماك القبول السماك کوکب نیر من النجوم
 الثوابت و اضافته الی القبول کلجین الماء و کذا کوکب الا مل اگر اللہ تعالیٰ
 اس دعا کو قبولیت کی بلندی (هذا هو المراد من سماك القبول) کی طرف رفعة
 عطا فرمادے یعنی قبول فرمادے تو سعد کوکب الا مل یعنی امید کا ستارہ شرافت حصول
 کے برج میں سعادتمندی سے ہمکنار ہو جائے گا لا ینحفی ما فی ذکر السعادة و

الکوکب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعری واللہ ولی الاعانة
وکفی باللہ وکیلا جملتان النشائیتان لانشاء الاستعانة به والتوکل
علیه اور جو ما سبق میں حصول امل کے بارہ میں قبول کتاب من الممدوح کی
طرف التجا کر رہا تھا اس سے وہم پیدا ہوتا تھا کہ تمام امیدیں اپنے ممدوح کے ساتھ
وابستہ کر رہا ہے تو اس وہم کو دفع کیا کہ حقیقی کار ساز اور مستعان صرف اللہ تعالیٰ
ہے اور تمام امیدیں پورا کرنے والا حقیقتاً وہی ہے۔

قال الشارح النحریں۔ النحریرا لعالم المتقن والبلغ فی العلم
کانہ یختر الشئ علما و عملا یعنی ایک پختہ عالم جو علم میں انتہا کو پہنچنے والا جو
ہر ایک مسئلہ کے علمی اور عملی اجزاء کو بالتفصیل الگ الگ واضح کر دے جیسے بحر کر نیکی
ساتھ اجزاء منخور میں تفصیل ہو جاتی ہے عاملہ اللہ بلطفہ الخطیر الخطیر
مالہ قدر و عظمتہ یعنی جزا ہ اللہ تعالیٰ علی عملہ متلبسا بلطفہ العظیم
لفظ عاملہ ماخوذ من العمل ہے صیغہ مفاعلہ کا تعلق جانبین کے ساتھ ہوتا ہے تو
جزائے عمل کو عمل قرار دیا بوجہ مشاکلتہ کے اور اس لحاظ سے بھی کہ جزائے عمل
ماثل عمل ہوتی ہے اس لئے جزائے عمل کو عمل قرار دیکر لفظ عاملہ کا اطلاق کیا جو
جانبین کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے اور یہ باب مغالبہ کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی
ہر ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کر نیکی کوشش کرتا ہے اس لئے اس میں مبالغہ آجاتا
ہے یہاں انشاء اللہ تعالیٰ جزائے عمل کو عمل پر غلبہ حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب
بعد ما تبین بالتسمیۃ قال الحمد لله لفظ تبین کے ساتھ اشارہ کیا کہ بسم اللہ
کی جار مجرور ابتدائی محذوف کے متعلق نہیں ہے بلکہ مقیمنا ومتبرکا کے متعلق ہے
جو ابتدائی کے فاعل سے حال ہے اور حال میں عامل یہی ابتدائی ہوگا معنی یوں ہوگا
ابتدئی الکتاب مقیمنا ومتبرکا باسم اللہ تعالیٰ اقول فی تعقیب التسمیۃ
بالتحمید یعنی شارح جو تسمیہ کے بعد حمد کو لے آیا ہے اس کے وجوہات

حسب ذیل ہیں قبل از تبیین وجوہات اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس عبارت کا مفہوم وہی ہے جو پہلے کہا ہے قال بعد التسمیۃ الحمد لله لهذا یہ ثنائی عبارت مستدرک اور زائد از ضرورت ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مستدرک نہیں ہے کیونکہ اگر یہ عبارت نہ لے آتے تو یہ نکات مذکورہ صرف قال الحمد لله کے ساتھ مخصوص ہو جاتے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ یہ نکات تسمیہ کے بعد مطلق حمد کے لانے کے ہیں خواہ بلفظ الحمد لله ہو یا کوئی اور لفظ ہو اس لئے محشی نے لفظ بالتحمید کہا ہے اقتداءً بآسلوب الكتاب المجید یہ پہلا نکتہ ہے کہ کتاب مجید میں بھی تحمید کا ذکر بعد از تسمیہ ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے عباد کو تعلیم تہمین و تبرک فرمائی ہے یعنی تہمین اور تبرک حاصل کرنے کے لئے اولاً تسمیہ اور ثانیاً تحمید بعد التسمیہ لائی جائے و عمل بما شاع یہ دوسری وجہ ہے کہ عام طور پر اسلاف میں یہی طریقہ شائع و ذائع ہے کہ پہلے تسمیہ اور بعد میں تحمید لائی جاتی ہے اس پر شارح نے عمل کیا بل وقع علیہ الاجماع شائع ذائع سے ترقی کر کے کہا کہ بلکہ اس پر اسلاف کا عملی حیثیت سے اجماع ہے کہ تحمید بعد التسمیہ لائی جاتی ہے شارح نے اسی پر عمل کیا و امثال مجذبی الابدائیۃ تیسرا نکتہ ہے یعنی جو دو حدیثیں ابتدا کے متعلق وارد ہیں ان کی اطاعت اور امثال کیلئے ایک حدیث میں ہے کل امر ذی بال لم یبدأ باسم اللہ فهو اجزم واقطع ای مقطوع عن البرکۃ دوسری حدیث کل امر ذی بال لم یبدأ بحمد اللہ فهو اجزم واقطع۔

وما یتوہم من تعارضہما ان حدیثین میں جو تعارض متوہم ہے کہ دو چیزوں سے بیک وقت ابتدا اور تصدیق نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک کے ساتھ ابتدا کرنا دوسرے کے ساتھ ابتدا کرنا کا مفقوت ہے تو جواب دیا مدفوع یعنی یہ تعارض مدفوع ہے اس کے دو وجوہ پیش کئے اما بحمل

الابتداء علی العرفی الممتد یعنی دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد
ابتداء عرفی ہے یعنی ذکر الشئ قبل المقصود اور یہ ابتداء ممتد ہوتا ہے الی ذکر
المقصود، مقصود سے پہلے جو اشیاء آئیں گی وہ سب ابتداء میں درج ہیں۔
اس لحاظ سے تسمیہ اور تحمید دونوں سے ابتداء ہے پھر آپ مختار ہیں جس کو اولاً
ذکر کریں اور جسکو ثانیاً تو شارح نے تسمیہ کو اولاً اور تحمید کو ثانیاً ذکر کیا ہے
تو دونوں کے ساتھ ابتداء عرفی ہوگی اور بحمل احد ہما علی الحقیقی والآخر
علی الاضافی کہا ہوا المشہور یہ دوسری وجہ ہے دفع تعارض کی کہ ایک
میں ابتداء حقیقی لیں یعنی جمیع ماعداء سے مقدم ہو جیسے تسمیہ میں اور دوسرے
میں ابتداء اضافی لیں یعنی بعض ماعداء سے مقدم ہو جیسے تحمید کہ تسمیہ
کے ماسوی باقی پر مقدم ہے یہ تو جہات اس وقت ہیں جب جار و مجرور صلہ
ابتداء ہو اور مفعول بہ کے قائم مقام ہو جیسے بدأت الكتاب بكذا میں ہے۔
ولک ان تجعل الباء فی الحدیثین للاستعانة هذا توجیہ آخر
لدفع التعارض اس کا حاصل یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں ابتداء حقیقی مراد
ہے اور لفظ بآ بسم اللہ اور بحمد اللہ میں ابتداء کا صلہ نہیں ہے۔ بلکہ
باستعانة کی ہے معنی حدیثین کا یہ ہوگا کل امر ذی بال لم یبدأ
باستعانة التسمیة والتحمید یکون اجزم واقطع تو اس معنی کے لحاظ سے
ایک امر کی ابتداء میں امر متعددہ کے ساتھ استعانة ہو سکتی ہے جیسے آپ
کا فعل کتابۃ کہ اس کی ابتداء قلم اور سیاہی ان دونوں کی اعانة سے ہوتی
ہے اس توجیہ پر یہ لازم آئیگا کہ تسمیہ اور تحمید جز کتاب نہیں ہوگی کیونکہ جزء
الشئ آلة لذلک الشئ نہیں ہوا کرتی ورنہ تو آلیۃ الشئ لنفسہ ہونا لازم آئیگا
کیونکہ اس شئی میں وہ جزء خود تو موجود ہے اگر اس شئی کیلئے آلہ بنے تو جزء خود
اپنے لئے بھی آلہ بنے گی اور یہ صحیح نہیں ہے تو تسمیہ و تحمید جز کتاب نہیں بنسکی

تو اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ حدیث پاک جز بنانے کو لازم نہیں کرتی اسم الہی اور حمد اللہ کے ساتھ استعانت کرنا اور اسے آلہ بنانے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کی برکت سے اس کام تک توصل حاصل ہو لہذا شرعی حیثیت سے وہ فعل جس کی ابتداء میں تبرک باستعانة التسمیہ والتحمید نہیں ہوگی وہ شریعت کے نزدیک وہ فعل کلا فعل ہوگا لہذا تسمیہ اور تحمید کو آلہ بنانے میں ترک تاؤب کا سوال پیدا نہیں ہوگا بلکہ اسم الہی ایک ایسی بابرکت شئی ہے کہ اس سے تبرک حاصل کئے بغیر وہ فعل شریعت کی نگاہ میں سرے سے معتد بہ نہیں ہوتا اوللہما بسۃ یہ توجیہ بھی اس پر مبنی ہے کہ دونوں حدیثوں میں ابتداء حقیقی مراد ہے اور یا برائے ملا بستہ ہے معنی یہ ہوگا ہر امر ذی بال حبی ابتداء متلبس باسم اللہ اور بحمد اللہ نہیں ہوگی وہ اجزم واقطع ہے ولا یخفی علیک یعنی اس صورت میں ملا بستہ سے مراد عام ہے خواہ علی وجہ الجزئیۃ ہو۔ یعنی وہ شئی امر ذی بال کی ابتدائی جزین جلئے یا وہ شئی اس امر ذی بال کی ابتدائی جز سے پہلے متسللاً ذکر کی جلئے بلا تخیل زمان تو یہاں ایسے ہو سکتا ہے کہ حمد کتاب کی ابتدائی جز ہے اور تسمیہ اس سے قبل متصلاً بلا تخیل زمان اور بغیر کسی فصل کے مذکور ہے تو ابتداء کتاب کی آن ایسی آن ہے کہ جو تسمیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ متلبس ہے اگرچہ تلبس علی النوعین ہے تحمید میں علی وجہ الجزئیۃ اور تسمیہ میں بذکرہ قبل الحمد متصلاً بلا فصل واللہ اعلم بالصواب

المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحد یعنی لفظ با توحد کے معنی کا ایصال الی جلال ذات کر رہی ہے ظرف لغو ہے متعلق ہے بالمتوحد کے اور توحد جو متعدی بالبا ہو اس کا معنی ہوتا ہے الافراد والاستقلال بمداخل الباء جیسے توحد بذاتہ کا معنی ہے تفرد بذاتہ واستقلال یعنی اپنی ذات میں متفرد اور مستقل ہے اس میں کسی کی شرکت نہیں ہو سکتی فمعنی التوحد

بجلال الذات پس اس کا معنی ہوگا کہ اپنی جلالیت ذات میں منفرد اور مستقل ہے بلا شرکت غیر یعنی وہ اپنی جلالیت ذات میں واحد لا شریک لہ ہے اور منفرد و مستقل ہے یہ مفہوم اس وقت ہے جب لفظ جلال مفہوم مصدری میں مستعمل ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ جلال بمعنی الجلیلہ ہو یعنی مصدر بمعنی فعیل صفتی ہو اور اضافہ صفتہ الی الموصوف ہو بمعنی الذات الجلیلة یعنی اپنی ذات جلیلہ میں منفرد اور مستقل بلا شرکت ہے اور یہ اضافہ ہوگی علی نہج حصول الصورة یعنی علم کی تعریف اہل میزان حصول الصورة کے ساتھ کرتے ہیں تو بعض حضرات لفظ حصول کو اپنے مفہوم مصدری میں لیتے ہیں یعنی علم صورة کے حاصل شدن کا نام ہے جیسے علم بمعنی دانستن ہے لیکن محققین حصول کو بمعنی الحاصلہ کرتے ہیں اور اضافہ صفتہ الی الموصوف قرار دیتے ہیں تو علم کا معنی ہوگا الصورة الحاصلہ عند العقل یعنی جو صورة حاصلہ عند العقل موجود ہوتی ہے اسی کا نام علم ہے لفظ جلال ذات میں یہی دونوں احتمال ہو سکتے ہیں و یجمل ان یکون للملابسة فیج، یعنی بآ بمعنی ملابسة ہو جب فاعل کے ساتھ فعل قائم ہوتا ہے۔ تو مدخل با کے ساتھ ملا بس ہوگا اور جار مجرور اس وقت ظرف مستقر متلبسا کے متعلق ہو کر حال بنے گی اور معنی یہ ہوگا المتصف بالوحدة حال کو نہ متلبسا بجلال الذات پھر اس توجیہ میں لفظ توحد جو صیغہ تفعیل ہے اس کو کیوں اختیار کیا اگر الواحد بجلال ذانہ کہتا تو یہی معنی ادا ہو سکتا تھا تو صیغہ تنعل اختیار کرنے میں کیا نکتہ ہے تو وہ بیان فرمایا کہ اما للصیرورة بدون صنع یعنی ایک چیز کا ہو جانا بغیر کسی صنع الصانع کے جیسے تخیر الطین یعنی طین خود بخود حجر ہو گئی ہے اور کسی کے صنع اور عمل کو اس میں دخل نہیں اسی معنی میں مستعمل ہوتا ہے التکوّن از خود ہو جانا اور التولد از خود ولد ہونا تو معنی صیرورة کا اس مقام پر ہے الکوّن والا تصاف تو مراد یہ ہوگی کہ اس کا تصاف بالوحدة ذاتی طور پر ہے

اور کسی غیر کو اس میں دخل و مداخلت نہیں ہے واما للتکلف یعنی صیغہ تفعّل یا برائے تکلف ہے یعنی ایک وصف جو اس کے اندر موجود نہیں ہے اسے بالتکلف اختیار کرنا جیسے المتکبر یعنی وہ شخص جس کے اندر کبر و عظمت تو نہیں ہے لیکن اپنے آپ کو تکلف کر کے بصورت عظمت پیش کرتا ہے تو یہ معنی رب تعالیٰ میں تو مستحیل ہے تو اس کا لازمی معنی مراد ہوگا یعنی المبالغة والکمال جو شخص کسی وصف کو بالتکلف اختیار کرتا ہے تو اسکی مخالفت جانب سے پوری احتیاط اور احتراز کرتا ہے اور اس وصف کے اظہار میں پوری قوت و طاقت استعمال کرتا ہے اور اس وصف کو علی طریقۃ الکمال ظاہر کرتا ہے اسلئے کہ یہاں باری تعالیٰ کے اوصاف میں یہی لازمی معنی کمال والا مراد ہوگا فمعنی التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدۃ الذاتیۃ یہ معنی پہلے احتمال صیورۃ بدون صنع پر ہے تو لفظ متوحد کا معنی ہوگا الاتصاف بالوحدۃ الذاتیۃ یعنی وہ متصف ہے ایسی وحدۃ کے ساتھ جس کا منشاء صرف اس کی ذات مقدسہ ہے وحدہ لا شریک لہ ہے مع ملا بستہ جلال الذات یہ بتا ملا بستہ کا مفہوم ہے الکاملۃ یہ معنی متوحد کا ہے احتمال ثانی پر ہے یعنی تکلف کی صورت میں کہ وہ متصف ہے وحدۃ کاملہ کے ساتھ اور یہ وحدۃ ہوگی فی الذات و فی الصفات کاملہ یہ معنی ہوا متوحد کا اور بجلالۃ ذاتہ کا معنی ہوگا مع ملا بستہ جلال الذات یہ لفظ مع ملا بستہ جلال الذات دونوں معنی توحد کے ساتھ ملتا ہے بوجہ ملا بستہ کے کساطع حججہ حججہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ ہو محشی اسی کو اولی قرار دے رہا ہے کیونکہ اس وقت ساطع کی اضافۃ بطرف حجج بمعنی من ہوگی اور حجج چونکہ جمع ہے اور اضافۃ جمع مفید استغرت ہوتی ہے اس لئے معنی یہ ہوگا ان آیۃ نبینا اعظم من آیاتہ لانرا لا نبیٰ حاصل یہ کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے وہ جمیع

حجج و آیات مراد ہیں جو انبیاء علیہم السلام کی تائید کیلئے ان کو ملتی رہیں ان تمام سے وہ آیت تائید یہ جو ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ملی افضل و اعظم تھی اور وہ قرآن مجید ہے جو کہ اپنی فصاحت و بلاغت اور مضامین کی متانت اور براہین و دلائل کی قوت کے لحاظ سے معجز و اعلیٰ اور ارفع ہے اور اس صورت میں ساطع کی اضافۃ الی الحجج اضافۃ صفة الی الموصوف ہو تو پھر معنی یہ ہو گا کہ ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام جمیع حجج ساطعہ سے مؤید تھے لیکن محشی نے یہ معنی مراد نہیں لیا بلکہ پہلا معنی مراد لیا ہے اس لئے کہا لیفیدان ایۃ نبینا اور یوں نہیں کہا ان آیات نبینا دوسرا احتمال یہ ہے کہ حججہ کی ضمیر راجع ہو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف تو اس صورت میں ساطع کی اضافۃ بطرف حجج از قبیلہ اخلاق ثناب ہوگی یعنی اضافت صفة الی الموصوف ہوگی معنی یہ ہو گا کہ مؤید ہیں اپنے جمیع حجج ساطعہ کے ساتھ تو اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آیات تائید یہ جمیع کے جمیع ساطعہ تھے اور اسی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح ہے کہ ان کے جمیع حجج ساطعہ تھے اور اگر اس صورت میں اضافۃ بمعنی من قرار دی جائے تو اس میں مدح حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہو گا کہ جمیع حجج جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر ظاہر ہوئیں ان میں سے جو حجتہ ساطعہ تھی صرف وہی مؤید تھی پھر کیا باقی غیر مؤید ہونگی اور یہ معنی مدح سے خالی ہو جاتا ہے اس لئے محشی نے اس احتمال کو اخذ نہیں کیا بلکہ احتمال اول کو اولیٰ قرار دیا۔ وبعد فان هذه الفاء اما علی توہم اما توہم اما کا معنی یہ ہے کہ جب ایک شئی کسی مقام پر بالکثرة والعموم اور اکثر مقامات پر مذکور ہوتی ہو جیسے کہ خُطْب کے بعد بالعموم والکثرة لفظ اما بعد بمع اما کے مذکور ہوتا ہے جب کسی ایک مقام پر لفظ اما مذکور نہ ہو تو عقل بواسطہ وہم حکم کرتی ہے کہ مذکور ہے گویا اما کا وجود وہی ہوا۔

البتہ یہ حکم مطابق نفس الامر نہیں ہوگا یہ ہے معنی توہم اما کا معنی التوہم
 حکم العقل بواسطۃ الوہم انہما مذکورۃ فی النظم بواسطۃ اعتبارہ یہاں فی امثال
 ہذا المقام حکما کا ذبا اسی وجود وہمی پر فا کا لانا مترتب ہے یہ مراد نہیں ہے کہ
 شارح کو وہم لگ گیا ہے کہ شاید لفظ اما ذکر کر چکا ہوں یہ معنی صحیح نہیں
 ہے کہ شارح کو ایک وہمی شخص قرار دیدیا جائے او علی تقدیر ہا یہ فا کے
 لانیکی دوسری وجہ ہے یعنی لفظ اما بعد سے پہلے مقدر فی الکلام ہے اور
 مقدر بمنزلہ مذکور کے ہوتا ہے کہ جیسے اما مذکور ہو تو فا لائی جاتی ہے ایسے
 مقدر ہونیکی صورت میں بھی فا لائی جائیگی لیکن اس تو جیبہ پر شیخ رضی نے
 اعتراض کیا ہے کہ تقدیر اما کیلئے دو شرطیں ہیں ایک یہ کہ بعد الفاء امر ہو یا
 نہی دوسری یہ کہ ماقبل فامنصوب ہو جیسے رتبک فکبیر اور یہاں دونوں
 شرطیں مفقود ہیں لہذا کہا جاتا ہے کہ بہتر تو جیبہ یہ ہے کہ لفظ بعد ان
 ظروف میں سے ہے جو خود متضمن معنی شرط کو ہوتی ہیں تو اس تفصی معنی کے
 لحاظ سے فا لائی جاتی ہے جیسے اذ لم یہتدوا بہ فسیقولون اذ طرف
 ہے چونکہ متضمن معنی شرط کو ہے اس لئے فسیقولون پر فا لائی گئی ہے
 بطریق تعویض الواو عنہا بعد المحذوف یہ تقدیر اما کے ساتھ متعلق
 یعنی لفظ اما مقدر ہے اور واؤ اس کے عوض لائی گئی ہے کہا گیا ہے وبعد
 لیکن اس پر اعتراض کر دیا کہ اما اور واؤ میں اجتماع منع نہیں ہے جیسے
 کہ مفتاح سکاکی کے فن بیان کے آخر میں واقع ہے واما بعد فان خلاصۃ
 الاصلین حالانکہ عوض اور معوض عنہ جمع نہیں ہو سکتے کہا جاتا ہے کہ لفظ اما
 جہاں اقتضاب اور فصل خطاب کیلئے ہو جیسے اوائل کتب میں ہوتا ہے تو
 یہاں واو اور اما جمع نہیں ہوتے لہذا ان مقامات پر تعویض واو کا حکم
 صحیح نہیں ہے اور جہاں لفظ اما ضبط الاجمال بعد التفصیل کیلئے ہو تو یہ

مبذّرہ بالجملہ کے ہو جاتا ہے وہاں واو اور اما جمع ہو سکتے ہیں جیسے مفتاح میں ہے۔ فائدہ اس کا تاکید کلام ہوتا ہے و اساس قواعد عقائد الاسلام شارح نے اس مقام پر علم الکلام کی توصیف میں دو فقرے اطلاق کئے ہیں ایک بنی علم الشرائع والاحکام دوسرا اساس قواعد عقائد الاسلام محشی دوسرے فقرے کی تشریح کرتے ہوئے پہلے اور دوسرے میں فرق بھی پیش کرنا چاہتا ہے لہذا تشریح کرتے ہوئے کہا القواعد جمع قاعدة و ہی الاساس یہاں لفظ قواعد لغوی معنی میں مستعمل ہے جس کا معنی اساس و بنیاد کا ہوتا ہے جیسے اذیرفع ابراہیم القواعد من البيت میں ہے اور اصطلاحی معنی القفیۃ الكلية المنطبقة علی احکام الجزیات مراد نہیں ہے اس لئے کہا و اساس العقائد الاسلامیۃ هو الكتاب والسنة یعنی عقائد اسلام کی بنیاد کتاب و سنت ہے لان العقائد يجب ان يستفاد من الشرع یعنی عقائد کیلئے ضروری اور واجب ہے کہ وہ مستفاد من الشرع ہوں اور شرع نام ہے کتاب و سنت کا لہذا عقائد کا استفادہ من الكتاب والسنة واجب ہے تو عقائد کیلئے کتاب و سنت اساس و بنیاد ہوئی لہذا قواعد سے مراد کتاب و سنت ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کتاب و سنت کا ثبوت تو عقائد پر موقوف ہے کیونکہ جب تک انسان عقائد اسلامیہ مثلاً وجود واجب تعالیٰ اور اس کی وصف الکلام و ارسال الرسل کو تسلیم نہیں کرتا وہ کتاب و سنت کو کیسے تسلیم کرے گا اس لئے کتاب و سنت کو عقائد کی اساس و بنیاد قرار دینا درست نہیں ہے بلکہ عقائد بنیاد ہیں کتاب و سنت کیلئے اس کا جواب دیا لیعتقد بہا در حقیقت بات یہ ہے کہ عقائد دو قسم ہیں ایک وہ جن کے اثبات کیلئے عقل کافی ہے اور ان کا اثبات شرع پر موقوف نہیں ہے بلکہ ثبوت شرع ان پر موقوف ہے جیسے کون الواجب موجود و قادر و عالم و مرید و

متصف بالوصف الکلام و مریلا للرسول جب تک یہ مسائل ثابت نہ ہوں
کتاب و سنت کا اثبات نہیں ہو سکتا ان مسائل کلامیہ اعتقاد پر کتاب و سنت
کا اثبات موقوف ہے لہذا علم الکلام اس لحاظ سے کتاب و سنت کی اساس ہے
لیکن اس قسم کے مسائل اگر صرف عقل سے حل کئے جائیں اور نوروحی سے استفادہ
نہ کیا جائے تو اوہام شیطانیہ داخلہ کر کے مغالطہ میں ڈال دیتے ہیں اور ان کو حل
کرنے کیلئے صرف عقل انسانی کافی نہیں لہذا یہ مسائل غیر معتد بہا ہو جاتے ہیں
جیسے حکماء نے ان مسائل پر حکمت الہیہ میں بحث کی ہے چونکہ یہ لوگ نوروحی سے
محروم ہیں اور ان کا عقل نوروحی سے منور نہیں لہذا ان کے نظریات
اہل اسلام کے نزدیک معتد بہا نہیں ہیں اور نہ قابل اعتماد ہیں ایسے مسائل
کیلئے ضروری ہے کہ ان کو عقل سے حل کر نیکے وقت نوروحی کو سامنے رکھا
جائے تاکہ وہم شیطانی مغالطہ نہ دے سکے لہذا ان عقائد کے معتد بہا ہونے
اور قابل اطمینان و لائق اعتماد ہونے کیلئے ضروری ہے کہ کتاب و سنت سے
ماخوذ ہوں تو اس لحاظ سے کتاب و سنت عقائد کیلئے قواعد و اساس ہوئے چونکہ
کتاب و سنت من حیث الثبوت ان مسائل اعتقاد پر موقوف ہیں لہذا
علم الکلام اس لحاظ سے اساس قواعد عقائد الاسلام ہوا اور عقائد کی دوسری
قسم وہ جن کے اثبات کیلئے عقل کافی نہیں جیسے مسائل حشر و نشر اجداد
اور احوال جنت و غیرہ یہ مسائل تو سمعیہ ہیں ہر حال یہ شریعت سے ماخوذ ہونگے
اگرچہ انسانی عقل ان کو مستبعد سمجھے تو بھی اتباع شریعت ضروری ہے۔
اب اس فقرہ کا مطلب یہ ہوا کہ علم الکلام عقائد الاسلام کی اساس کی اساس
ہے ففی هذه القرینة ترقی فی المدح یعنی اس فقرہ میں بنسبت
پہلے فقرہ کے علم الکلام کی مدح میں ترقی ہے کیونکہ پہلا فقرہ بنی علم الشرائع
والاحکام علم الکلام کے علاوہ کتاب و سنت کو بھی شامل تھا کیونکہ علم الشرائع

والاحکام کی دار و مدار کتاب و سنت پر ہے کہ ان ہی سے مستنبط ہوتے ہیں۔
 بخلاف الثانیۃ کہ یہ فقرہ صرف علم الکلام کو شامل ہے اور کتاب و سنت اساس
 اساس العقائد میں داخل نہیں ہے لہذا فقرہ ثانیہ کتاب و سنت کو شامل نہیں ہے
 یکن ان یقال یہ دوسری توجیہ ہے یعنی قواعد العقائد بمعنی اساس العقائد
 سے مراد ان کے دلائل تفصیلیہ ہوں اور عقائد کے دلائل تفصیلیہ اس علم الکلام
 پر موقوف ہیں کیونکہ مباحث نظر و استدلال علم الکلام کی جز ہو چکے ہیں جن کے
 ضوابط اور قوانین پر دلائل تفصیلیہ کی مدار ہے لہذا علم اساس اساس
 العقائد ہوا واللہ اعلم بالصواب۔ ^۵ هو علم التوحید والصفات ای علم
 یعرف فیہ ذلک مقصد یہ ہے کہ علم التوحید والصفات یہاں مرکب اضافی کے
 طور پر استعمال ہوا ہے اور اس کا لفظی لغوی معنی مراد ہوگا یعنی وہ علم جس میں
 باری تعالیٰ کی توحید اور اس کے صفات کی معرفت ہوتی ہے و یکن ان یراد المعنی
 اللقبی یعنی معنی اضافی مراد نہیں ہے بلکہ یہ اس فن کا لقب ہے یعنی اس
 فن کا لقبی علم و نام ہے پھر اس توجیہ پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب یہ مرکب اضافی
 اور لفظی لغوی معنی میں نہ رہا اور اس فن کا لقب اور علم ہوا تو پھر الموسوم بعلم التوحید
 والصفات کہتے نسبت و سم اور اسم اسی کی طرف کرتے نہ کہ کلام کی طرف تو اس
 کا جواب دیا کہ فنسبۃ الوسم یعنی وسم و اسم کی نسبت کلام کی طرف کر کے
 اس کو علم الکلام کہا گیا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی وصف کلام اس فن کے اشہر مباحث
 تھے اس اشہریت کی وجہ سے الموسوم بالکلام اور نسبت وسم کلام کی طرف کر دی
 گئی ہے المنہج عن غیاب الشکوک یعنی شکوک اور ادھام کے اندھیروں
 سے نکالنا اس کے فوائد میں سے ایک فائدہ کی طرف اشارہ ہے چونکہ غیہب
 ایسے اندھیرے کو کہتے ہیں جس کے اندر سواد و سیاہی شدید ہو بخلاف ظلمت کے
 کہ وہ مطلق اندھیرے کو کہتے ہیں چونکہ شک بنسبت و ہم کے قوی ہوتا ہے۔

غیمب جو شدید السواد ہے اس کو شک کی طرف مضاف کیا اور وہم جو کمتر از شک اور مرجوح جانب کا نام تھا اس کی طرف مطلق ظلمت کی اضافت کر دی۔
 شک متادی الطرفین کو کہتے ہیں اور ظن جانب راجح کو اور وہم جانب مرجوح کو کہتے ہیں نجم الملة والدين اشارة الى لقب مصنف العقائد
 النسفية ملة اور دين متحد بحسب الذات ہیں کیونکہ شریعت مطہرہ کا نام ملة بھی ہے اور دین بھی تو ایک ہی شئی کے دو نام ہو لیکن مختلفان بالاعتبار کیونکہ شریعت مطہرہ بایں حیثیت کہ اس کی اطاعت اور تابعداری کی جاتی ہے تو اسے دین کہتے ہیں لِأَنَّ الدین بمعنی الاطاعة اور بایں حیثیت کہ اسکی املا اور کتابت کی جاتی ہے تو اسے ملتہ کہتے ہیں۔ ملة اگرچہ املاں باب مضاعف سے ہے لیکن یہ بمعنی المأجراز باب ناقص ہے استعمال ہوتا ہے فی دار السلام مراد اس سے جنة ہے تو اس کو دار السلام کیوں کہا گیا لسلامة اهلها یعنی سلام بمعنی سلامتی ہے چونکہ اہل جنة ہمیشہ صحیح سالم عن الالام والآفات والبلیات رہیں گے نہ ان پر کوئی درد اور نہ کوئی تکلیف وارد ہوگی اس لئے یہ سلامتی کا گھر ہوا یا اس لئے کہ ملائکہ جنت اہل جنت کو سلام علیکم طبتم فادخلوا خالدین کہیں گے اور اسی کے ساتھ خطاب کریں گے اس لئے اس کی نسبت لفظ سلام کی طرف کی گئی تو ان دونوں تو جہیوں میں لفظ سلام بمعنی مصدر ہوگا تو اس صورت میں یہ اسماء حسنی سے اسم الہی نہیں ہوگا تیسری توجیہ یہ کہ ولان السلام اسم من اسماء الله تعالى یعنی یہ لفظ سلام اسماء الہیہ میں سے ایک اسم ہے اور دار کی اضافت اسم الہی کی طرف اظہار شرافت کی خاطر ہے جیسے بیت اللہ میں ہے باقی رہا یہ سوال کہ اضافت کیلئے اس اسم کو کیوں منتخب کیا گیا دار الحرمین وغیرہ کیوں نہیں کہا گیا اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا معنی هذا الاسم یعنی اس اسم کا معنی ہے وہ ذات

مقدس ہے جس سے اور جس کے بسبب سلامتی حاصل ہوتی ہے اس وقت
 سے معلوم ہوا کہ اہل جنت کی سلامتی انکی ذاتی شئی نہیں بلکہ باری تعالیٰ
 جو کہ السلام ہے اس کی عنایت اور غایت رحمتہ کا نتیجہ ہے ذاتی امر نہیں ہے
 طاویا کشع المقال الکشح المحجب یعنی پہلو اور طیٰ بمعنی پینا اور موڑنا
 یہ کنایہ عن الاعراض ہے اور کنایہ ذکر اللزوم ارادة الملزوم کو کہتے ہیں
 جو شخص اعراض اور گردانی کرتا ہے تو وہ پہلو موڑ لیتا ہے تو پہلو موڑنا
 لازم ہے اس سے ملزوم یعنی اعراض کا ارادہ کیا یہ کنایہ ہے اور یہ بھی ہو
 سکتا ہے کہ اپنے نفس میں مقال کو تشبیہ دی مالہ الکشح کے سائق
 یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور کشح جو مالہ الکشح کا لازم ہے تو اس کا اثبات
 برائے مقال استعارہ تخیلیہ ہوا اور ذکر طیٰ ترشیحیہ ہوا اثبات لازم
 المشبه به للمشبه تخیلیہ واثبات ملائم المشبه به للمشبه
 ترشیح الاطناب والا خلال اطناب واخلال مجموع من حیث المجموع
 طرفین سے بدل ہے جو طرفی الاقتصار میں مذکور ہے یا اس کا بیان ہے جب
 مجموعی طور بدل یا بیان ہوا تو اس صورت میں مجموعی طور پر ایک تابع ہوا
 تو اعراب دوا لگ الگ کیوں ہیں جواب دیا ولما تعد المتبوع یعنی چونکہ
 متبوع معنی متعدد ہے اگرچہ لفظاً ایک ہے تعدد معنوی کی بناء پر تابع
 کو متعدد قرار دیکر ہر ایک پر اعراب جاری کر دیا تابع ہونیکی صورت میں
 الاطناب والا خلال مجرد ہونکے ویجوز رفعیہما یعنی یہ بھی جائز ہے کہ
 دونوں مرفوع ہوں علی طریقۃ التجزئۃ اور مبتدا محذوف ہو یعنی ہما
 ویجوز نصبہما اور ان کی نصب بایں طور کہ یہ دونوں مفعول بہ ہوں
 اعنی مقدر کے تو یہ بھی جائز ہے واللہ اعلم بالصواب وھو حسبی
 ولعم الوکیل رد الشارح فی بعض کتبہ هذا العطف شارح نے

اس عطف کو مشرح تلخیص المفتاح میں رد کیا ہے یا اس طور کہ جملہ ثانیہ یعنی و نعم الوکیل جملہ انشائیہ ہے کیونکہ افعال مدح نعم وغیرہ کی وضع ہی انشاء مدح کیلئے ہے اور اس سے پہلا جملہ جو اس کا معطوف علیہ ہے وہو جسی یہ جملہ خبریہ ہے انشائیہ اور خبریہ کے مابین کمال انقطاع ہے اس لئے یہ عطف صحیح نہیں ہے اور اگر اس جملہ ثانیہ کا عطف صرف جسی پر ڈالیں تو وہ مفرد ہے تو عطف جملہ علی المفرد لازم آئیگا یہ بھی صحیح نہیں اگر خبریہ کو بمعنی یحسبنی قرار دیں تو اس صورت میں جملہ تو ہوگا لیکن پھر بھی فعلیہ خبریہ تو عطف انشاء علی الاخبار کا اشکال پھر بھی لازم آئے گا یرد علیہ یہ بصورت ایراد شارح کے رد کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جملہ اولیٰ هو جسی اگرچہ صورتاً خبریہ ہے لیکن معنی انشاء ہے یہ جملہ انشاء تو کل علی اللہ کے معنی میں ہے اور خبر دینا مقصود نہیں کہ اللہ تعالیٰ کافی ہے بلکہ یہ جملہ محل دعائیں ہے اور مقصود انشاء الکفایت ہے لا الاخبار بانه تعالیٰ کاف فی نفس الامر وهو ظاهر لیکن اس پر پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں وهو جسی انشاء ہوا پھر اس کا عطف ہے ما قبل واللہ الہادی الی سبیل الرشاد پر ہوتا ہے اور یہ جملہ خبریہ ہے تو اشکال عطف الانشاء علی الاخبار کا پھر آجائیگا تو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جملہ واللہ الہادی یہ جملہ مدحیہ ہے جو انشاء مدح کی خاطر ہے تو یہ معنی انشاء ہے پھر اعتراض ہوتا ہے کہ واللہ الہادی کا عطف پہلے جملہ "فحاولت ان اشرحه" پر ہے یہ یقیناً جملہ خبریہ ہے تو عطف الانشاء علی الاخبار کا اشکال باقی ہے کہا جاتا ہے کہ جملہ واللہ الہادی جملہ دعائیہ معترفہ ہے واذا اعتراضیہ ہے عاطفہ نہیں ہے۔ لہذا عطف کا سوال ہی نہیں ہو سکتا جیسے قول شاعر ہے۔

”اِنَّ الثَّانِيْنَ وَبُلِّغْتَهَا اِحْوَجَتْ سَمْعِي اِلَى تَرْجَمَانِ“
 بلغتها جملہ دعا پتہ معترضہ ہے یہاں بھی واللہ الہادی جملہ دعا پتہ معترضہ
 ہے گویا یوں کہا اللہم اھدنی الی سبیل الرشاد وایضاً يجوز ان لیعتبر
 عطف القصۃ علی القصۃ یہ صحتہ عطف کی دوسری توجیہ ہے یعنی
 یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ عطف القصۃ علی القصۃ ہو اور عطف القصۃ علی القصۃ
 میں یہ ہوتا ہے کہ چند جملے جو مسوق ہیں کسی ایک غرض کیلئے ان پر عطف
 ڈالا جائے چند اور جملوں کا جو مسوق لغرض آخر ہیں اس عطف میں صرف
 ان غرضین کے درمیان تناسب کو دیکھا جاتا ہے جملوں کی طرف توجہ نہیں کی
 جاتی کہ انشائیہ ہیں یا خبریہ خواہ بعض انشائیہ ہوں اور بعض خبریہ تو عطف
 صحیح ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معطوف المعطوف علیہ میں جمل متعدد ہوں
 یہاں فیما نحن فیہ میں جمل متعددہ نہیں ہیں تو شاید محشی کی یہ غرض ہوگی
 کہ ایک جملہ کے حاصل مضمون کا عطف دوسرے کے حاصل مضمون پر ڈالا جائے
 تو اسے بھی عطف القصۃ علی القصۃ کہا جاتا ہے اور یہاں یہی مراد ہے جیسے
 صاحب الکشاف نے اس کی مثال پیش کی ہے ”زیدٌ یعاقب بالقیّد و
 الارهاق ولبشر خالداً بالعفو والاطلاق تو یہاں ایسے ہی عطف ہوگا
 حبی ونعم الوکیل کی اغراض میں تناسب ظاہر ہے کہ دونوں اللہ تعالیٰ
 کی عظمت شان کے بارہ میں ہیں۔ درودہ بعض الفضلاء ایضاً
 شارح علامہ تفتازانی نے جو اس عطف مذکور رد کیا ہے بعض فضلای یعنی
 سید السند نے اس رد کو رد کرتے ہوئے کہا بانہ يجوز یعنی یہ جائز ہے
 کہ معطوف یعنی نعم الوکیل میں مبتداء مقدر کیا جائے بقریۃ معطوف علیہ تو
 عبارت یوں ہوگی وھو نعم الوکیل تو اس صورت میں فیکون اخباریۃ
 تو یہ جملہ اخباریہ ہو جائیگا کالاولیٰ جیسے پہلا اخباریہ ہے کہا جاتا ہے کہ اس

جملہ معطوفہ میں مقول فی حقہ نعم الوکیل کی تاویل کرنی پڑیگی۔ کیونکہ جملہ اسمیہ جس کی خبر انشاء ہو وہ انشائیہ ہو جاتا ہے لہذا تاویل کرنی پڑیگی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شارح تو نعم الوکیل کے عطف کو رد کیا تھا تو اس صورت میں نعم الوکیل کا عطف تو نہیں ہوا بلکہ هو نعم الوکیل کا عطف ہوا اس پر تو شارح کا اعتراض نہیں تھا علاوہ ازیں یہ اشکال بھی ہوتا ہے کہ افعال مدح کی وضع مدح عام کیلئے ہے وہ اس تاویل کے ساتھ فوت ہو جاتی ہے اور اس تاویل کے ساتھ مدح خاص سے اخبار ہو جائیگی کہ مقول فی حقہ نعم الوکیل تو صرف یہ خبر دی گئی کہ اس کے حق یہ لفظ مخصوص نعم الوکیل بولا جاتا ہے مراد یہ نہ تھی بلکہ مراد عام تھی کہ اللہ تعالیٰ علی الاطلاق بہترین وکیل و کار ساز ہے وہ اس تاویل مذکور کے ساتھ فوت ہو گیا و ایضاً يجوز عطف الانشاء یعنی بعض الفضلانے ثانیار و کرتے ہوئے کہا کہ عطف الانشاء علی الاخبار جائز ہے جہاں اخبار محل اعراب میں واقع ہو تو اس صورت میں نعم الوکیل کا عطف صرف حسبی پر ہوگا جو بمعنی یحسبنی ہو کر جملہ خبریہ ہے چونکہ یہ جملہ خبریہ هو کی جو مبتدا رہے تو یہ جملہ محلاً مرفوع ہو کر محل اعراب میں ہوا تو اس پر عطف نعم الوکیل کا جو انشاء رہے وہ صحیح ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ جو جملے محل اعراب میں ہوتے ہیں وہ واقع ہوتے ہیں موقع المفردات کیونکہ ان جملے میں جو نسبت ہوتی ہے وہ مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ لہذا ان جملوں کی انشائیہ اور اخباریہ کی طرف التفات نہیں ہوتی اور یہ یکم مفردات ہو جاتے ہیں تو جیسے مفردات کا عطف ایک دوسرے پر ہوتا ہے تو ایسے جملے کا عطف بعضہ علی بعض صحیح ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نعم الوکیل کا عطف صرف حسبی مفرد پر بھی صحیح ہوگا اور بمعنی یحسبنی کرنیکی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ نعم الوکیل کا عطف جب حسبی پر ہوگا۔ تو یہ بھی هو کی خبر ہو کر محل اعراب میں آجائے گا اور قائم مقام مفرد

ہو کر صرف حسبی پر جو کہ مفرد ہے اس کا عطف صحیح ہوگا اور گویا عطف علی المفرد ہوا۔

ویدل علیہ قطعاً قولہ تعالیٰ قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل اس آیت میں حسبنا اللہ جملہ خبریہ ہے جو کہ محل اعراب میں ہے کہ قالوا کا مقول اور مفعول ہے اور نعم الوکیل جملہ انشائیہ ہے اس کا عطف جملہ خبریہ پر ہے جو محل اعراب میں ہے تو معلوم ہوا کہ ایسے عطف صحیح ہیں لان ہذا الواو من الحکایة لا من المحکی عنہ یہ ایک وہم کا دفع ہے۔ تو ہم یہ تھا کہ قائلین کا مقولہ مجموع معطوفین ہے یعنی ان قائلین کی لسان سے جو الفاظ صادر ہیں وہ تھے حسبنا اللہ ونعم الوکیل تو یہ ہوا محکی عنہ جس میں ابتدا ہی سے واو موجود ہے اور حاکی نے اس مجموعہ کی حکایت کرتے ہوئے کہا قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل واو درجہ حکایت کی نہیں ہے بلکہ یہ محکی عنہ کی ہے تو محکی عنہ میں تو حسبنا اللہ محل اعراب میں نہیں ہے لہذا یہ قول آپ کی دلیل نہیں ہو سکتا ہے یہ اس وقت دلیل ہو سکتا ہے جب واو محکی عنہ میں نہ ہو صرف حکایت میں ہو یعنی قائلین نے کہا ہو حسبنا اللہ نعم الوکیل نعم الوکیل یا ایک وقت کہا ہو صرف حسبنا اللہ اور دوسرے وقت کہا ہو نعم الوکیل حاکی نے حکایت کرتے ہوئے کہا قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل اور یہ واو صرف حاکی کی حکایت میں ہو اور محکی میں نہ ہو تو پھر استدلال صحیح ہوگا کہ حسبنا اللہ درجہ حکایت میں قالوا کا مقول اور مفعول ہو کر محل اعراب میں ہوگا اور نعم الوکیل کا عطف محل اعراب والے جملہ پر ہوگا استدلال صحیح ہوگا اگر یہ واو خود محکی عنہ میں ہو کہ حضرات اہل جنت جو قائلین ہیں انہوں نے یہ مجموعہ الفاظ بالعطف بولے اور کہا حسبنا اللہ ونعم الوکیل تو اس صورت میں حسبنا اللہ کو محل اعراب حاصل نہیں ہے لہذا استدلال تام نہیں ہوگا اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ واو صرف درجہ حکایت میں ہے محکی عنہ میں نہیں ہے ورنہ تو عطف بالکل درست نہیں ہوگا۔

جب تک یہ تاویل بعید نہ کریں کہ قائلین نے کہا حسبنا اللہ جواباً ہم نے کہا
نعم الوکیل قالوا حسبنا الله وقلنا نعم الوکیل اگر آپ یہ تاویل نہ کریں تو
پھر عطف انشاء علی الاخبار ہوگا جو صحیح نہیں ہے اس لئے تاویل بعید کرنی
پڑے گی جو قابل التفات نہیں ہے کیونکہ یہ متبادر الی الاذیان نہیں ہے
اور قرینہ دالہ بھی نہیں ہے مزید برآں ان جملتین میں بعد التاویل مناسبت
بھی ایسی نہیں جس کی وجہ سے عطف مستحسن ہو جائے لہذا یہ واحد حکایت
کی ہے استدلال صحیح اور تام ہے۔ ولیس هذا مختصاً بما بعد القول
چونکہ یہ وہم تھا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ جواز عطف صرف اس صورت کے ساتھ
مختص ہے جب اس جیسے جملے قول کے بعد واقع ہوں اس کو دفع کرتے ہوئے
کہا کہ یہ جواز ما بعد القول کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ وجہ جواز جملہ کامل
اعراب میں واقع ہونا ہے کیونکہ اس وقت جملہ بمنزلہ مفرد کے ہو جاتا ہے۔
جس کے موقع پر واقع ہے اس وقت جملہ کی انشائیئت اور اخباریت کی
طرف التفات نہیں ہوتا اور یہ محل اعراب خواہ قول کے ما بعد ہونے سے
ہو یا کسی اور طریقہ پر ہو اس کی تائید میں کہا لحسن قولنا زید ابوہ عالم
وما اجملسہ۔ ما اجملسہ فعل تعجب ہے اور اس کی وضع انشاء تعجب
کیلئے ہے اور اس کا عطف ابوہ عالم پر ہے جو کہ جملہ خبریہ ہے زید مبتداً
کی خبر ہونیکی وجہ سے محل اعراب میں ہے اور اس پر عطف انشاء ہو رہا
ہے تو معلوم ہوا کہ صحت عطف ما بعد القول کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ
ہر اس جملہ خبریہ پر جائز ہے جو محل اعراب میں واقع ہو ویرد علیہ یہ وہی
سابقہ اشکال ثانیاً ذکر کر دیا کہ واحد حکایت کی نہیں بلکہ محکی عنہ کی ہے اور
عطف بتقدیر مبتدا ہے فی المعطوف تقدیر عبارت یوں ہوگی حسبنا
الله وهو نعم الوکیل تو اس صورت میں عطف الخبریہ علی الخبریہ ہو جائیگا

یوں بھی ہو سکتا ہے کہ حبنا خیر مقدم ہے اور لفظ اللہ مبتداء مؤخر اور
 نعم الوکیل کا عطف حبنا پر ہو جو خبر ہے مبتداء کی تو اس صورت میں
 نعم الوکیل کا جملہ محل اعراب میں آجائیکا کہ یہ خبر ثانی ہے برائے مبتداء
 تو اس صورت میں یہ بحکم مفرد ہوگا اور حبنا جو وہ بھی مفرد ہے تو عطف المفرد علی المفرد
 ہوا جو کہ صحیح ہے ^{۱۱} تم ان حسن المثال یہ جواب ہے اس استہاد کا جو
 زید ابوہ عالم و ما اچملہ کے ساتھ پیش کیا تھا خلاصہ یہ ہے کہ اس مثال کا
 حسن بغیر تقدیر مبتداء ممنوع اور ناقابل تسلیم ہے ^{۱۲} و بعد تقدیر المبتداء
 اور جب معطوف میں تقدیر مبتداء کریں گے تو ہو جائے گا وہو ما اچملہ تو اس
 وقت عطف الخبر علی الخبر ہو جائیکا ^{۱۳} اعلم ان الاحکام الشرعیۃ شارح نے
 احکام شرعیہ کو دو قسم کر دیا ایک وہ جو کیفیتہ عملی کے ساتھ تعلق پکڑتے
 ہیں کہ یہ فعل واجب ہے یا مندوب یا حرام ہے یا مکروہ ایسے احکام فرعیہ
 عملیہ کہلاتے ہیں ان کے ساتھ جو علم متعلق ہے اسے علم الشرائع والاحکام
 کہتے ہیں دوسری قسم احکام شرعیہ کی وہ ہے جن کا تعلق اعتقاد کے ساتھ
 ہے ایسے احکام کو اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور ان کے ساتھ جو علم
 تعلق پکڑتا ہے اسے علم التوحید والصفات کہتے ہیں چونکہ لفظ حکم کے معنی
 مختلف ہوتے ہیں محشی ان معانی کو بیان کر کے یہ بتا رہے ہیں یہاں حکم
 کا کونسا معنی مراد ہے اس لئے کہا للحکم معان ثلثۃ یعنی حکم تین معنی
 میں آتا ہے۔ (۱) نسبتہ امیر الی آخر ایجابا و سلبا یعنی حکم نسبتہ خبریہ کو
 کہتے ہیں خواہ ایجابیہ ہو یا سلبیہ یہ معنی عرفی کہلاتا ہے (۲) ادراک
 وقوع النسبة ادلا و وقوعہا یعنی ادراک ان النسبة واقعة اولیست
 بواقعة اور یہ ادراک بطریق اذعان و قبول ہو یہی معنی باصطلاح منطقیین
 ہے۔ اسے تصدیق و حکم کہتے ہیں یہ وہی ہے جسے اہل میزان یوں پیش کرتے

ہیں ان کا ان اذعاناً للنسبة فتصديقاً وحکم (۳) خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتحخير جیسے وجوب۔ نذب۔ اباحتہ۔ تحریم۔ کراہتہ۔ یہ معنی باصطلاح اصول فقہ ہے۔

وہذا الاخير غير مراد ہمنما اس معنی کے مراد نہ ہونیکی ایک وجہ یہ پیش کی جاتی ہے کہ اس میں لفظ افعال المكلفين موجود ہے۔ اور افعال کا اطلاق افعال جوارح پر ہوتا ہے جو اعتقاد کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ اعتقاد کا تعلق قلب سے ہے جوارح سے نہیں جوارح ظاہری اعضا کو کہا جاتا ہے۔ لہذا اس صورت میں علم الکلام علم الاحکام الشرعیہ نہ ہوا۔

لہذا منہا ای من الاحکام الشرعیۃ ما يتعلق بالاقتضاء وتسمی اصلية واعتقادیۃ صحیح نہیں ہوگا اس وجہ کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ جس کی طرف محشی نے اپنی اس عبارت میں اشارہ کر دیا ہے وان عَمَّ الفعل الاعتقاد یعنی اگرچہ فعل میں تعمیم ہو سکتی ہے کہ فعل سے مراد عام ہے خواہ فعل جوارح ہو یا فعل قلب ہو لہذا حکم کی تعریف مذکور بعد از تعمیم اعتقاد کو شامل ہو جائیگی لکن یلزم سے محشی نے حکم مذکور یعنی مصطلح اہل اصول کے مراد نہ ہونیکے اور وجوہات پیش کر دیئے ایک یہ کہ حکم کی تعریف مذکور سے چونکہ مراد وجوب وغیرہ ہیں تو علم الکلام اس صورت میں علم الوجوب و اخوتہ یعنی علم النذب والتحریم وغیرہ میں منحصر ہو جائیگا۔ حالانکہ علم الکلام میں بیان وجوب غایتہ ندرۃ میں ہے اور بہت کم مسائل ہیں جن کے اندر بیان وجوب ہے مثلاً معرفۃ اللہ تعالیٰ واجبتہ النظر فی معرفۃ اللہ تعالیٰ واجب اور پس تو باقی مسائل جن میں وجوب کی بحث نہیں ہے علم الکلام انہیں شامل نہیں ہوگا۔ واستدراک قید الشرعیۃ یہ دوسری وجہ ہے کہ حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ مراد نہیں ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ خطاب

کی اضافۃ الی اللہ تعالیٰ سے شرعیہ ہونا خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے تو شرعیہ کی قید اس صورت میں مستدرک اور لغو ہو جائیگی اللہ والادان یحمل الم اشکال ثانی یعنی قید شرعیہ کو استدراک سے بچانے کی خاطر توجیہات کی طرف اشارہ ہے ۔

اول یہ کہ اول میں تجرید کر لیں یعنی حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ میں جو خطاب کی اضافۃ الی اللہ تعالیٰ ہے اس اضافۃ سے تجرید اور خالی کر لیں تو اب صرف لفظ خطاب باقی رہ جائے گا تو اس صورت میں تعریف کا حاصل ہوگا الخطابات الشریعہ تو اس وقت قید الشرعیہ مستدرک اور بے فائدہ نہیں ہوگی بلکہ لفظ خطابات کے ساتھ قید معتبر ہو جائیگی اور مفید ہوگی یا تجرید نہ کریں اور الشرعیہ کی جو ثانی نمبر پر ہے اس کو محمول علی التاکید کر دیں یعنی اضافۃ الی اللہ تعالیٰ سے جو شرعیہ ہونیکا مفہوم ماخوذ ہو رہا تھا یہ اس کی تاکید ہو جائیگی تو تاکید بھی ایک فائدہ مطلوبہ ہے تو یہ قید بے فائدہ نہیں ہوگی اور یجعل التعریف للحکم الشرعی یعنی خطاب اللہ تعالیٰ مطلق حکم کی تعریف نہیں ہے جس سے قید الشرعیہ کا استدراک لازم آ رہا ہے بلکہ یہ تعریف خود الحکم الشرعی کی ہے نہ کہ مطلق حکم کی لہذا اس صورت میں قید الشرعیہ کے الگ فائدہ پیش کرنیکی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ معترف خود حکم شرعی ہے ^{۲۱} والمراد اما المعنی الاول یعنی شرح عقائد کی عبارت والعلم المتعلق بالاولیٰ لیسعی علم الشرائع والاحکام والثانیۃ علم التوجید والصفات تو اس عبارت میں علم کا تعلق بالاحکام دیا گیا ہے تو جب حکم سے مراد معنی اول یعنی نسبتہ امر الی آخر ایجاباً و سلباً ہو تو پھر تعلق علم بالاحکام کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ علم کا اطلاق معانی ثلثہ پر ہوتا ہے (۱) تصدیق بالمسائل تو اس وقت میں تعلق علم بالاحکام تعلق علم بالمعلوم ہوگا کیونکہ تصدیق علم ہے اور نسبتہ اس کا معلوم ہے جیسے کہ تقسیم علم میں کہا گیا ہے ان کان ادراکاً للنسبة فتصدیق والا فتصور تو تصدیق علم وادراک ہے اور اس کا

مدرک اور معلوم نسبت ہے لہذا حکم بمعنی نسبت کے ساتھ علم بمعنی تصدیق بالمسائل کا تعلق تعلق علم بالمعلوم ہوگا (۲) علم بمعنی نفس مسائل بھی آتا ہے تو اس وقت تعلق علم بالاحکام میں تعلق الكل بالجز ہوگا کیونکہ نسبتہ جزء مسئلہ ہوتی ہے اور مسئلہ کل ہوگا برائے حکم جو بمعنی نسبتہ ہے (۳) علم بمعنی ملکہ حاصلہ کے آتا ہے تو اس وقت تعلق علم بالاحکام میں تعلق مسبب بالسبب ہوگا کیونکہ ملکہ کے حاصل ہونے کا سبب معرفۃ احکام ہے اور ملکہ اس کا مسبب ہوا تو تعلق مسبب بالسبب ہوا اور یہ تعلقات بلا تکلف حاصل ہیں اس لئے کہا وجہ ظاہر والثانی فی جعل العلمان الخ یعنی مراد من الحكم معنی ثانی ہو یعنی ادراک تلك النسبة تو اس وقت ضروری ہے کہ علماں یعنی والعلم المتعلق بالاولیٰ اور والعلم المتعلق بالثانیہ میں ان دونوں علموں سے مراد نفس مسائل ہوگا یا ملکہ اگر نفس مسائل مراد ہوں تو اس وقت تعلق علم بالاحکام سے مراد ہوگی تعلق المسائل بالادراکات المتعلقة بکیفیۃ العمل یسمی علم الشرائع فی الاولیٰ اور تعلق المسائل بالادراکات المتعلقة بالاعتقاد ثانیہ میں تو مسائل از قبیلہ معلوم ہیں اور ادراکات از قبیلہ علم ہیں تو تعلق معلوم بالعلم ہوگا۔ اگر علم سے مراد ملکہ ہو تو پھر تعلق المسبب بالسبب ہوگا کیونکہ ملکہ مسبب ہے اور ادراکات اس کا سبب تحصیل ہیں اور اس وقت علم سے مراد تصدیق بالمسائل نہیں ہوگی ورنہ معنی تعلق میں تکلف کرنا پڑے گا یا تو تصدیق امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر یعنی پڑیگی جو کہ مرکب من التقورات والحکم ہے اور حکم بمعنی ادراک النسبۃ جزء تصدیق تو تعلق الكل بالجز ہوگا۔ یا علم سے مراد مجموعہ تصدیقات متعلقہ بالتصدیقات الشرعیۃ العملیہ و بالتصدیقات الاعتقادیہ چونکہ مجموعہ تصدیقات ان تصدیقات عملیہ اور اعتقادیہ سے مؤلف ہیں تو اس صورت میں صرف

تعلق تالیفی ہوگا یعنی تعلق متآلف ہنا منہ التآلف سے ہوگا واللہ اعلم بالصواب وعلی التقديرین معنی الشرعیۃ الخ یعنی حکم سے مراد معنی اول ہوتا ثانی تو لفظ شرعیہ سے مراد ما یؤخذ من الشرع ہوگا۔ لاماً یتوقف علی الشرع ورنہ تو بہت سے مسائل کلامیہ احکام شرعیہ سے خارج ہو جائیں گے پھر مقسم شامل لجميع الاقسام نہیں ہوگا مثلاً وجود باری تعالیٰ اور اس کی وحدۃ توحید یہ شرعیہ معنی ما یتوقف علی الشرع نہیں ہیں بلکہ ثبوت شریعت ان پر موقوف ہے لیکن ان مسائل کے معتد بہا اور قابل اطمینان ہونے کیلئے ضروری ہے کہ شریعت سے ماخوذ ہوں ورنہ تو پھر یہ حکمت الہیہ ہو جائیگی جس سے فلاسفہ اور حکماء بحث کرتے ہیں چونکہ وہ مؤید بالوحی نہیں ہیں اس لئے اہل اسلام کے نزدیک معتد بہا نہیں ہیں۔

منہا ما یتعلق بکیفیۃ العمل یعنی بعض احکام وہ ہیں جن کا تعلق کیفیۃ عمل سے ہوتا ہے اگر تعلق سے مراد مطلق تعلق ہو یعنی کون الشیء منسوباً الی آخر ایک شئی کی دوسری شئی کے ساتھ کوئی نسبت ہو اور جس طریقہ پر ہو تو فالامرظاہر کیونکہ اس وقت دونوں معنی حکم خواہ نسبت ہو یا ادراک النسبۃ تو پھر تعلق حکم بکیفیۃ العمل میں تعلق عارض بالمعروض ہوگا کیونکہ کیفیۃ عمل مسئلہ میں ایک طرف بنے گی جیسے الصلوۃ واجبۃ۔

السواک مندوبٌ یہی وجوب اور ندب کیفیۃ عمل ہے جو اس قضیہ کی ایک طرف ہے حکم بمعنی نسبت ہو یا ادراک النسبۃ وہ اس قضیہ کے دونوں طرفین کو عارض ہے تو کیفیۃ عمل جو ایک طرف قضیہ ہے اس کو بھی عارض ہوگا اور طرف معروض ہوگی۔ اور تعلق حکم بکلام معنیہ اعتقاد کے ساتھ تعلق ذی الغایۃ بالغایۃ ہوگا۔ کیونکہ اعتقاد ہی ان احکام کی غرض و غایۃ ہے اور تعلق بلا تاویل صحیح ہے یعنی اعتقاد سے معتقدات مراد لینے کی تاویل نہیں کرنی

پڑیگی جیسے آئندہ توجیہ میں اس تاویل کی ضرورت پیش آئیگی ^{۱۳} و انما لم یعتبر

التعلق بنفس العمل فی الاولیٰ سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ جب مطلق تعلق مراد ہے تو احکام اولیٰ میں جیسے کیفیتہ عمل کے ساتھ تعلق ہے کہ وہ اس کا معروض ہے اسی طرح نفس عمل کے ساتھ بھی تعلق ہے کیونکہ وہ بھی ایک طرف تو

ہے جیسے الصلوٰۃ واجبة میں جو صلوٰۃ خود عمل ہے اس قضیہ مذکورہ میں ایک طرف ہے تو حکم خواہ بمعنی نسبت ہو یا ادراک نسبت ہو دونوں طریقین کو عارض ہے تو الصلوٰۃ جو کہ عمل ہے اس کو بھی عارض ہے اس کا جواب دیا لان تعلقہما

بالعمل من حیث الکیفیتہ خلاصہ یہ کہ ان احکام کا تعلق نفس عمل من

حیث ہی کے ساتھ نہیں ہے بلکہ من حیث الکیفیتہ ہے کیونکہ احکام فقہیہ فعل مکلف کے ساتھ من حیث الوجوب والندب وغیرہا کے ساتھ

متعلق ہیں جو کیفیات عمل ہیں وتعلق عامة الاحکام الثانية یعنی ثانیہ کے اکثر احکام لیس کذلک کہ ان کا تعلق کیفیتہ اعتقاد کے ساتھ نہیں ہے

بلکہ ان کا تعلق نفس اعتقاد کے ساتھ ہے اگرچہ بعض کا تعلق کیفیتہ کے ساتھ

ہے جیسے معرفۃ اللہ تعالیٰ واجبة لیکن یہ بہت قلیل ہیں۔ وان اید بہ

تعلق الاسناد بطرفیہ یعنی اگر تعلق حکم بمعنی النسبة سے مراد تعلق الاسناد

بطرفیہ ہو تو پھر تعلق الحکم بکیفیتہ العمل بلا تاویل صحیح ہے کیونکہ عمل اور کیفیتہ

یہ دونوں طرفین ہیں اور اسناد ان کے مابین قائم ہوتی ہے جیسے الصلوٰۃ

واجبة میں صلوٰۃ جو عمل ہے ایک طرف قضیہ ہے اور کیفیتہ یعنی وجوب

دوسری طرف اسناد ان طرفین کے ساتھ متعلق ہے اور اگر حکم سے مراد ادراک

النسبة ہو تو یہ بمعنی التصدیق ہے تو پھر تعلق کا معنی ہوگا التصدیق بالقضیۃ

تو پھر بھی تعلق ظاہر ہے کیونکہ پھر معنی ہوگا التصدیق بالقضیۃ تو کیفیتہ جو

مثبتہ للعمل ہوتی ہے اس سے قضیہ حاصل ہو جاتا ہے جیسے الصلوٰۃ واجبة

السواک مندوب تو کیفیت وجوب عمل یعنی صلوٰۃ کیلئے ثابت کی گئی ہے اسی طرح سواک کرنا ایک عمل ہے اور ندب ایک کیفیت ہے جو اس عمل کے لئے ثابت ہے تو یہ قضیہ ہے جس کے ساتھ تصدیق کا تعلق بلا تکلف تاویل صحیح ہے البتہ ثانیہ میں فاطمہؓ بالاعتقاد بالمعتقدات مثل وجود الواجب و وحدته یعنی اعتقاد سے مراد معتقدات ہونگے تاکہ طرفین متحقق ہوں اور تعلق الاسناد بطرفیہ ہو سکے اور قضیہ بھی معتقدات میں بنے گا اور حکم بمعنی ادراک النسبة جو عین تصدیق ہے تو اس کا تعلق تعلق التصدیق بالقضیہ صحیح ہوگا۔ جیسے الواجب تعالیٰ موجود و واحد یہ ہیں معتقدات تو اب تعلق الاسناد بطرفیہ اور تعلق التصدیق بالقضیہ دونوں مفہوم صحیح ہوں گے نفس اعتقاد نہ قضیہ ہے اور نہ طرفین اس لئے تاویل بالمعتقدات کرنی پڑے گی فتح فیہ اشارۃ یعنی چونکہ حکم کا تعلق کیفیت عمل سے دیا ہے تو اس میں اشارہ ہے کہ علم فقہ کا موضوع عمل ہے۔ کیونکہ موضوع فن وہی ہوتا جس کے عوارض سے اس فن میں بحث کی جاتی ہے تو کیفیت از قسم وجوب و ندب وغیرہ یہ عمل کے عوارضات ہیں جو مسائل فقہ میں برائے عمل ثابت کئے جاتے اور محمول علی العمل ہوتے ہیں جیسے الصلوٰۃ واجبۃ السواک مندوب تو وجوب اور ندب عمل کے عوارض ہیں جن کو ثابت للعمل کیا گیا ہے تو عمل کے عوارض ہی مبحث ہوئے کیونکہ بحث عن العوارض کا معنی یہی ہوتا ہے کہ ان کو بطور محمول ہونے کے ثابت للموضوع کیا جائے۔ وما یتوہم من ان موضوعہ بعض حضرات کو یہ وہم ہوا کہ فقہ کا موضوع عمل سے عام ہے اور عمل کی خصوصیت نہیں ہے فقہ کا مسئلہ ہے الوقت سبب وجوب الصلوٰۃ اس مسئلہ کا موضوع عمل نہیں ہے بلکہ الوقت ہے اور سببیۃ اس کے عوارض سے دوسری وجہ یہ کہ ولا نھمعد واعلموا الفرائض

یعنی علم الفرائض والمیراث کو فقہ میں درج کرتے ہیں حالانکہ علم المیراث کا موضوع ترکہ میت اور اس کے مستحقین ہیں ان ہی سے بحث ہوتی ہے حالانکہ یہ بھی عمل نہیں ہے ففیہ ان ذلک القول اس وہم کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ ان مسائل کا موضوع تاویل عمل ہے کیونکہ مسئلہ اول کا مفہوم یہ "الصلوة تجب لبس الوقت" تو الصلوة عمل ہے اس کی کیفیت وجوب سے بحث ہے جو کہ عمل صلوٰۃ کے عوارض سے ہے جیسے النیۃ فی الموضوع مندوبۃ فقہ کا مسئلہ ہے حالانکہ اس کے اندر عمل کے عوارض سے بحث نہیں ہے کیونکہ عمل کا اطلاق فعل جوارح پر ہوتا ہے اور نیتۃ فعل قلب ہے نہ کہ فعل جوارح تو پھر اس مسئلہ کے اندر تاویل کی جاتی ہے کہ الوضوء تندب فیہ النیۃ اور وضوء عمل جوارح ہے۔ یہ اس کے عوارض سے بحث ہوتی۔

ثمّٰ انہ ینبغی ان یکون یہ علم المیراث کو تاویلاً فقہ میں درج کرنیکی کوشش ہے کہ علم الفرائض والمیراث کا موضوع قسمة التركة بین المستحقین ہے اور قسمة التركة عمل ہے اس لئے علم المیراث کی تعریف یہ کی جاتی ہے۔

علمٌ یبحث فیہ عن کیفیۃ قسمة التركة بین الورثة تو قسمة التركة موضوع ہے جو کہ عمل ہے اور اس کی کیفیت سے بحث کی جاتی ہے اور نفس ترکہ اور مستحقین اس کا موضوع نہیں ہے۔ وبالجملة خلاصہ کلام یہ ہے کہ موضوع فقہ میں تعمیم عن العمل کا قول کسی نے نہیں کیا اور جو مسائل اس کے منافی نظر آتے ہیں ان میں تاویل کر کے راجع الی العمل کر دیتے ہیں واللہ اعلم بالصواب وبالثنائیۃ علم التوحید والصفات هذا من قبیل العطف الخ یعنی وہ علم جس کا تعلق احکام ثانیہ متعلقہ بالا اعتقاد کے ساتھ ہے اسے علم التوحید والصفات سے موسوم کیا جاتا ہے هذا من قبیل الخ معلوم ہوتا ہے کہ محشیؒ کے ہاں شرح عقائد کے نسخہ میں عبارت

یوں ہوگی والثانیۃ بدون الباء اس لئے فرما رہے ہیں کہ یہ عطف علی معمولی
 عاملین مختلفین ہے ای بعاطف واحد یعنی لفظ الثانیہ کا عطف لفظ
 الاولی پر ہے اور اس کا عامل لفظ با جارہ ہے۔ اور علم التوحید والصفات
 کا عطف علم الشرائع پر ہے اور اس کا عامل لفظ لیسمی ہے یہ عطف جائز
 ہوتا جب کہ مجرور مقدم ہو تو یہاں ایسے ہے الثانیہ جو معطوف علی الاولی ہے
 جو کہ مجرور ہو کر مقدم ہے۔ اگر لفظ بالثانیہ با جارہ کے ساتھ ہو جیسے کہ نسخ
 متداولہ میں ہے تو یہ عطف اعادۃ جار کے ساتھ ہے جو کہ بلا خلاف جائز ہے۔
 قال فی التلویح اس کے ساتھ یہ اعتراض پیش کر رہے ہیں کہ علامہ تفتازنی
 یہاں شرح عقائد میں تو مطلقاً احکام اعتقاد یہ کے علم کو علم التوحید و
 الصفات کہہ دیا ہے حالانکہ تلویح کی عبارت اس کے منافی ہے کیونکہ اس میں
 لکھا ہے کہ احکام شرعیہ نظریہ ان کا نام اعتقاد یہ اصل یہ ہے اور ان کی مثال
 پیش کرتے ہوئے کہا کون الاجتماع حجة حالانکہ یہ مسئلہ اصول فقہ کا ہے
 تو معلوم ہوا کہ علم متعلق بالاحکام الثانیہ ای الاعتقاد یہ علی الاطلاق
 علم التوحید والصفات نہ ہوا بلکہ اس قسم کے مسائل اصول فقہ کے بھی ہیں
 والجواب ان ہذہ المسألة مشترکہ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مسئلہ دونوں
 اصولوں میں یعنی اصول کلام اور اصول فقہ میں مشترک ہے لیکن حیثیت بحث
 ہر ایک کی الگ الگ ہے کیونکہ موضوع علم الکلام کا معلوم تو ہے لیکن بایں
 حیثیت کہ اس سے عقائد دینیہ کا اثبات ہوا اور اصول فقہ بحیثیت اثبات
 احکام شرعیہ فرعیہ کے بحث کرتا ہے تو جب حیثیت بحث الگ الگ ہے تو
 اس صورت میں اجماع دونوں اصولوں میں زیر بحث لانا صحیح ہے اور غلط
 بحث بھی نہیں ہوگا^۱ اشہر مباحثہ یثیری ان له مباحثہ آخری
 یعنی جس عبارت میں اشارہ ہے کہ علم الکلام کے مباحث ذات و صفات کے

علاوہ اور بھی ہیں لیکن وہ مباحث اتنا مشہور نہیں ہیں جتنا مباحث ذات و صفات مشہور ہیں اما عند من یقول یعنی یہ بات ان حضرات کے نزدیک تو بالکل ظاہر ہے جو اس کے قائل ہیں کہ علم الکلام کا موضوع ذاتِ الہ اور صفات سے عام ہے مثلاً بعض کے نزدیک علم الکلام کا موضوع الموجود المطلق ہے اور بعض کے نزدیک ذاتِ الہ اور ذات مخلوقات اس فن کا موضوع ہے لیکن قول مختار یہ ہے کہ اس کا موضوع ہے المعلوم بایں حیثیت کہ اس سے عقائد دینیہ کا اثبات متعلق ہے اس لئے علم الکلام میں امور عامہ اور جوہر عرض کے مباحث درج ہیں لیکن یہ مباحث کلامیہ ہونے کے باوجود ان کو اتنا شہرت حاصل نہیں ہے جتنا مباحث ذات و صفات کو حاصل ہے۔ واما عند غیرہ یعنی جو تعمیم موضوع کے قائل نہیں بلکہ وہ اس کے قائل ہیں کہ موضوع علم الکلام ذاتِ الہ و صفات ہیں تو پھر اس اشارہ کی توجیہ یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک صفت مطلقہ جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو تو اس سے مراد صفات ذاتیہ وجودیہ ہوتی ہے تو ان صفات کے علاوہ صفات سلبیہ اور فعلیہ علم الکلام کے مباحث میں درج ہیں لیکن ان کو اتنا شہرت حاصل نہیں ہے ولذا لم یعدوا یعنی چونکہ ان کی مراد صفت وجودیہ ذاتیہ ہے اس لئے انہوں نے مباحث الاحوال ای الصفات السلبیہ جیسے اِنَّ اللہ لیس بجزوہ ولا عرض والافعال ای مباحث الخلق والتکوین والنبوة والامامة اگرچہ یہ مباحث صفات میں درج کئے جاسکتے تھے اور ان کا رجوع کسی نہ کسی صفت کی طرف ہو سکتا ہے۔ مثلاً احوال کا رجوع صفت غیر وجودیہ کی طرف اور افعال کا رجوع صفات وجودیہ غیر ذاتیہ کی طرف اور نبوة بمعنی الانباء یعنی نبی بنانا اور امامت بمعنی نصب الامام کا صفت الفعل کی طرف ہو سکتا تھا لیکن انہوں نے ان مباحث کو علیحدہ علیحدہ رکھا ہے علان یعنی امامت

جو علم الکلام میں زیر بحث ہے درحقیقت یہ فقہیات سے ہے کیونکہ ان کا معنی ہے نصب الامام واجب یہ تو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہے الا عند بعض الشيعة ان شیعہ کے نزدیک اس کا مرجع یہ ہے نصب الامام المنتصف بالصفات المنصوصة واجب علی اللہ تعالیٰ تو ان کے نزدیک یہ مسائل اعتقادیہ میں درج ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ ولانی عہد الصحابة والتابعین یعنی اگر اس علم کی شرافت ہوتی تو اس کی تدوین عہد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور عہد الصحابة والتابعین میں ہوتی جب نہیں ہوتی تو شرافت نہ ہوئی اور عہد تابعین کی نفی تو کہا جاتا ہے کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ جو کہ تابعین سے ہے فقہ اکبر کی تدوین فرمائی ہے ولو کان له شرف وعاقبة حميدة لما اہملوه یعنی اگر اس فن کیلئے کوئی شرافت اور عاقبت حمیدہ ہوتی تو یہ حضرات اس فن کی تدوین کو نہ چھوڑتے کیونکہ یہ ہی حضرات احکام شرعیہ کے واضح ہیں ان کی عادت تھی کہ مسترشدین کے ارشاد میں نہ غفلت کرتے تھے اور نہ کوتاہی اگر تدوین احکام شرعیہ کی کوئی شرافت اور عاقبت حمیدہ ہوتی تو یہ ضرور تدوین کرتے خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ ان حضرات نے وضع احکام تو کی تھی لیکن تدوین نہیں کی تھی کیونکہ اس زمان میں ارشاد بنی تدوین کے حاصل تھا۔ لقلة الوقائع والاختلاف قوله لصفاء عقائدہم ہذا مع ما عطف علیہ لصفاء عقائدہم اور اس کے معطوفات یعنی قرب العہد ولقلة الوقائع وتمکنہم ان تمام کا تعلق مستغنین کے ساتھ ہے قدم علیہ للاہتمام یعنی اہتمام بدون الاختصاص کی خاطر مقدم کئے گئے ہیں کیونکہ اس صورت میں عنایت و قصد اول دلیل پر ہو جائیگی جو اصل کا درجہ رکھتی ہے اور حکم اس پر متفرع ہوتا ہے اور اس صورت میں ورود حکم ابتداءً مدلل ہو جائیگا تاکہ اول امر سے تطرق شبہ کا اندفاع ہو جائے کیونکہ اگر حکم اولاً ذکر کیا جائے تو اس کی طرف اول امر میں شبہ متطرق ہو سکتا ہے پھر جب بعد میں دلیل ذکر ہوگی تو اندفاع

شبہ اس سے ہوگا اور اختصاص یعنی یہ تقدیم برائے اختصاص ہے یعنی ان کا سبب استغناء امور مذکور تھے کہ وہ جو یہ تو ہم کیا گیا ہے کہ سبب استغناء اس فن کی عدم شرافت اور عاقبت حمیدہ کا نہ ہونا ہے تو واضح کر دیا گیا کہ یہ سبب نہیں تھا بلکہ وہ امور تھے جو مقدماً ذکر کئے گئے ہیں تو اختصاص اضافی ہوگا۔ بالنظر الی ما یتوہم لاحقیقی دون الفقہ مع انہ من التابعین امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ صحیح یہ ہے کہ تبع تابعین سے ہیں اگر یہ تابعی ہیں تو پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ بطریق اولیٰ تابعین میں سے ہیں کما یشعر بہ عبارة الفتاویٰ السراجیہ تو انہوں نے علم الکلام میں کتاب الفقہ الاکبر تصنیف فرمائی ہے تو پھر عہد تابعین میں تدوین علم الکلام و علم الفقہ کا ثبوت متحقق ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ علوم ذی شرافت و عظمت تھے تب ان حضرات نے ان میں تصنیف کتب فرماتی۔

سَمَوُا مَا لَيْفِيدَ مَعْرِفَةِ الْاَحْكَامِ يَعْنِي جَوْعِلَمَ مَعْرِفَةِ اَحْكَامِ اَزَادْلَه تَفْصِيلِيَه ^{۱۵}

کامفید ہے اس کا نام علم الفقہ رکھا ان قلت الفقہ خلاصہ اشکال یہ ہے کہ فقہ خود معرفت احکام کا نام ہے نہ اس شئی کا جو مفید معرفت ہو جیسے کہ فقہ کی تعریف کی جاتی ہے جو کہ مشہور ہے "العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ عن ادلتها التفصیلیۃ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہ تعریف منقول ہے "معرفة النفس ما لها وما عليها" تو ان دونوں تعریفوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ فقہ علم بالاحکام اور معرفت احکام کا نام ہے نہ مفید معرفت کا قلت سے جواب دیا کہ علم کا اطلاق تصدیق بالمسائل پر بھی ہوتا ہے اور خود نفس مسائل پر بھی تعریف مشہور میں علم بالمعنی الاول کی تعریف کی گئی ہے اور یہاں عبارت شارح میں علم بمعنی نفس مسائل کی تعریف کی گئی ہے اور یہاں مراد مسائل مدللہ ہیں جو شخص ان مسائل مدللہ کا مطالعہ کر کے واقفیت حاصل کر لے گا اور دلائل پر بھی واقفیت ہوگی تو اسے معرفت احکام از دلائل حاصل ہو جائیگی تو اس صورت

میں مسائل مدللہ مفید ہوئے معرفۃ احکام کے از دلائل تفصیلیہ تو یہی قدر مفید احکام ہونے میں کافی ہے۔ لہذا اشکال مرتفع ہو جائے گا اور اس جواب کے لحاظ سے لفظ احکام میں بالمعنی الاول مراد ہوگا یعنی النسبة الخبریة لا ادراک النسبة ولا خطاب اللہ تعالیٰ و لک ان تقول یہ اعتراض مذکور کا جواب ثانی ہے یعنی ما یفید میں لفظ ما سے مراد احکام کلیہ ہیں۔ جیسے الصلوۃ واجبة والزکوۃ واجبة تو اس صورت میں فقہ نام ہوا احکام کلیہ کا ان سے حاصل ہوتی ہے معرفۃ احکام جزئیہ کی مثلاً الصلوۃ واجبة سے حاصل ہوگی الصلوۃ واجبة علی زید اور الزکوۃ واجبة سے حاصل ہوگی الزکوۃ واجبة علی عمر و اور معرفۃ کا لفظ علم جزئی میں استعمال ہوتا ہے تو اس صورت میں فقہ نام ہوا علم الاحکام کلیہ کا جو مفید ہیں علم الاحکام الجزئیہ کیلئے تو اس صورت میں بھی فقہ نام ہوا مفید معرفۃ کا نہ کہ نفس معرفۃ کا لہذا اشکال مرتفع ہے وقد یقال یہ اعتراض مذکور کا جواب ثالث ہے حاصل جواب یہ ہے کہ علم بمعنی المعرفة مفید ہے اور خود مفید نہیں بلکہ ان کے اندر تغایر اعتباری ہے چونکہ علم بمعنی معرفۃ الاحکام کا تعلق عالم سے بھی ہے۔ اور معلوم سے بھی تو یہی معرفۃ بحیثیت تعلق بالعالم کے مفید ہے خود اسی معرفۃ کیلئے بحیثیت تعلق بالمعلوم کے تو اعتبار اول کے لحاظ سے مفید ہے اور اعتبار ثانی کے لحاظ سے مفاد ہے جب تک یہ معرفۃ متعلق بالعالم ہے قبل ازیں کہ اس کا تعلق بالمعلوم ہو تو اس وقت تک معرفۃ معلومات بدرجہ بالقوہ ہے۔ جب اس کا تعلق معلومات سے مستحق ہو جائیگا تو اس وقت معرفۃ احکام بالفعل ہو جائیگی تو پہلا درجہ تعلق مفید ہے اور دوسرا مفاد ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ علم زید صفت کمال کا مفید ہے اور یہ واضح ہے کہ کمال نام ہے خروج من القوة الی الفعل کا گویا کہ علم زید بایں حیثیت کہ زید کے ساتھ قائم ہے تو یہ مفید ہے بایں لحاظ کہ یہ ایک ایسا امر ہے کہ اس کے ساتھ اس کا محل خارج من القوة الی الفعل ہوتا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ قیام علم بزید مفید ہے اس کے خروج من القوة الی الفعل کا تو گویا اس زید کے لئے مفید کمالیت ہوا تو خود علم مفید ہوا

اور خود مفاد بھی ہوا لیکن بالا اعتبار میں اما جعل المعترف یہ جواب رابع کی طرف اشارہ ہے مع رزقہ یعنی مایفید سے مراد علم بمعنی ملکہ استنباط و استحضار ہے تو ملکہ مفید معرفت ہوتا ہے لہذا مایفید معرفتہ الاحکام علم کی صحیح تعریف ہو جائیگی فسیاق الکلام سے اس جواب کو رد کر دیا خلاصہ یہ کہ سیاق کلام اس سے ابا اور انکار کرتا ہے کیونکہ لفظ تدوین العلمین - تمہید القواعد - ترتیب الابواب اس سے ابا کرتا ہے کیونکہ یہ اشعار علم بمعنی الملکہ کی نہیں بلکہ علم بمعنی معرفتہ الاحکام کے ساتھ مربوط ہیں اور احکام کیلئے تمہید ہوتی اور انکی تمہید اور ترتیب ہوتی ہے نہ کہ ملکہ کی^{۱۶} لکن یرد علی اول الاجوبہ

جواب اول یعنی یہ کہ یہاں علم سے مراد مسائل مدللہ ہیں جن سے معرفتہ احکام عن الادلہ حاصل ہوتی ہے تو یہ مسائل مدللہ جب مقلد کو حاصل ہو جائیں تو ان سے اس کو بھی معرفتہ احکام از ادلہ حاصل ہو جائیگی تو پھر علم مقلد پر فقہ کی تعریف صادق آگئی لہذا مقلد کو فقیہ کہنا چاہیئے۔ و لیس بفقیہ حالانکہ اسے فقیہ نہیں کہا جاتا بلکہ مجتہد کے علم پر اطلاق فقہ ہوتا ہے اور مجتہد کو فقیہ کہا جاتا ہے غایۃ ما یقال یہ جواب ہے سوال مذکور کا حاصل یہ ہے کہ اس مقام پر دو اجماع ہیں (۱) یہ کہ اس پر اجماع ہے کہ مقلد فقیہ نہیں ہوتا (۲) دوسرا یہ کہ فقہ علم مدونہ میں سے ہے یعنی وہ مسائل مدللہ جو کہ مدون ہیں اور مذکور ہیں فی کتب الفقہ تو جو شخص اس علم مدون کو حاصل کرے وہ فقیہ کہلانے کا مستحق ہے تو اس لحاظ سے مقلد فقیہ ہو جائے گا۔

تو ان دونوں اجماعوں میں تنافی ہے والتوفیق بین ہذین الاجماعین یعنی ان دونوں اجماعین میں موافقت کی صورت یہ ہے کہ فقہ کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ فقہ نام ہے مسائل مدللہ مدونہ کا اس کا حصول مقلد کے لئے ممکن ہے اس علم کے لحاظ سے وہ فقیہ ہوگا اور دوسرا معنی

فقہ کا یہ ہے الیقین بالاحکام عن الامارات یعنی دلائل سے مسائل کا استنباط کرے جس کے ساتھ مجتہد کو ظن بالمسائل حاصل ہوتا ہے اور مظنون مجتہد اس کیلئے واجب العمل ہوتا ہے اور جس پر عمل کرنا واجب ہو وہ قطعی اور یقینی ہوتا ہے گویا دلائل استنباطیہ ظنیہ ہوتی ہیں اس لئے انہیں امارات کہا جاتا ہے ان امارات کی بناء پر علم احکام یقینی ہو جاتا ہے۔ لہذا البرہان ، ہذا مظنون المجتہد و کما ہو مظنون المجتہد ہو واجب العمل قطعاً فینتج ان ہذا ای مظنون المجتہد ہو واجب العمل قطعاً اس کے ساتھ ایک اور مقدمہ مسلمہ بلائیے کما ہو واجب العمل قطعاً ہو یکون معلوماً عندہ قطعاً فینتج ان ہذا ای مظنون المجتہد معلوم عندہ قطعاً تو یہ علم مقلد کو حاصل نہیں ہے خلاصہ یہ کہ فقہ معرفۃ احکام کا نام ہے ایسی معرفت جو حاصل ہو براہ راست اولہ سے مع ملکہ الاستنباط یہ فقہ مجتہد کے ساتھ مختص ہے مقلد کو حاصل نہیں ہو سکتا جب فقہ کے دو معنی ہوئے تو مقلد کو ایک معنی کا حاصل نہ ہونا دوسرے معنی کے حصول کے متافی نہیں ہے۔ عن ادلتها متعلق بالمعرفة یعنی عن ادلتها کی جار مجرور متعلق بالمعرفة ہے یعنی معرفۃ احکام اولہ سے حاصل ہو پھر یہاں حیثیت بھی ملحوظ ہے یعنی معرفۃ حاصل عن الدلیل ہو باین حیثیت وہ اس کیلئے دلیل ہو اور جو علم و معرفۃ دلیل سے بحیثیت دلیل ہونے کے حاصل ہو اور اس حصول کیلئے وہ دلیل کا کام دیوے تو یقیناً یہ علم استدلالی ہوگا۔ لہذا اس قید حیثیت کے ساتھ علم جبرائیل اور علم رسول علیہما السلام فقہ اصطلاحی سے خارج ہو جائیگا کیونکہ ان کا علم دلائل سے حاصل ہوتا ہے لیکن بالحدس اور تکلف استدلال اور حرکت فکر یہ اور ترتیب مقدمات کی ضرورت پیش نہیں آتی لہذا وہ علم استدلالی نہیں ہے۔ بلکہ ضروری اور بدیہی ہے اس لئے فقہ اصطلاحی سے خارج ہوگا فان قلت

لِلرَّسُولِ ۚ عَلِمَ اجتهادی ببعض الاحکام بعض حضرات کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معرفۃ احکام میں اجتہاد سے کام نہیں لیتے تھے ان کی شان ما یَنطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحٰی یُوحٰی محفی اور بعض حضرات کے نزدیک رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام عند الحاجة معرفۃ احکام میں اجتہاد کرتے تھے تو ان ہی حضرات پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بعض احکام کے ساتھ علم رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اجتہادی ہوا تو استدلالی ہو گیا پھر اس قید سے کیسے خارج ہو گا۔ قلت تعریف الاحکام للاستغراق خلاصہ جواب یہ کہ الاحکام میں لام تعریف برائے استغراق ہے اور مراد جمیع احکام ہیں یعنی تمام احکام حاصلہ کی معرفۃ بطریق استدلال ہو تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی معرفۃ جمیع احکام کی بطریق استدلال نہیں ہے بلکہ اگر ہے تو صرف بعض احکام کی ہے نہ جمیع کی لہذا قید استدلال سے وہ خارج ہو جائیگا و معرفۃ احوال الادلۃ الظاہرۃ انہ معطوف الخ ظاہر یہ ہے کہ معرفۃ احوال الادلۃ کا عطف معرفۃ الاحکام کے الاحکام پر ہے تو بطور عطف کے لفظ ما یفید اس کے ساتھ مل جائیگا معنی یہ ہو گا کہ جو شئی معرفۃ احوال ادلہ کی مفید ہے اس کا نام اصول الفقہ ہے پھر اعتراض سابق وارد ہو گا کہ خود معرفۃ احوال الادلہ کا نام اصول فقہ ہے نہ کہ مفید معرفۃ کا پھر جو جوابات سابق قول میں ذکر کئے گئے ہیں وہی جوابات یہاں بھی جاری ہونگے۔ وَاِنْ التَّزَمَ یعنی اگر معرفۃ احوال الادلۃ کا عطف ما یفید میں جو ما موصولہ ہے اس پر عطف ڈالا جائے تو پھر نہ اشکال وارد ہو گا اور نہ جواب کی ضرورت پیش آئیگی کیونکہ اس وقت لفظ معرفۃ کا عطف ما پر ہو گا۔ اور سَمَوُ کے تحت آجائیکا تو حاصل عبارت یوں ہو گا سَمَوُ معرفۃ احوال الادلۃ اصول الفقہ تو نفس معرفۃ کا نام اصول فقہ ہو گا جو کہ بلا اشکال صحیح ہے

اور اس کے بعد کا فقرہ و معرفۃ العقائد کو اسی پر قیاس کر لیں یعنی اگر اس کا عطف معرفۃ پر ہو تو پھر سوال جواب ہوگا اگر موصول پر عطف ہو تو نہ سوال ہوگا نہ جواب واللہ اعلم بالصواب۔

کامنطق للفلسفہ فی المواقف صاحب المواقف نے مورثا للقدرة علی الکلام کو علم الکلام کہنے کی الگ وجہ پیش کی ہے اور کو نہ بازاء المنطق کو علم الکلام کہنے کی الگ وجہ پیش کی ہے تو اس صورت میں یہ ایک دوسرے کے متضاد ہو کر دو وجہیں ہو گئیں اور شارح علامہ نے ان دونوں کو ملا کر ایک وجہ بنا دی ہے کیونکہ علم الکلام مثل منطق ہونے سے بھی تو یہی مراد ہے کہ جیسے منطق مسائل فلسفہ میں قدرۃ علی النطق پیدا کرتی ہے تو اسی طرح مسائل اعتقادیہ میں علم الکلام بھی قدرۃ علی الکلام پیدا کرتا ہے تو یہ دونوں اسی نفع میں مشترک ہیں یعنی مورث قدرۃ ہونے میں تو کامنطق للفلسفہ کا مسئلہ بھی تو اسی طرف ہوا کہ یہ بھی مثل منطق کے مورث قدرۃ علی الکلام ہے لہذا مالا ایک ہی وجہ ہو جیسے کہ شارح نے پیش کیا ہے دو الگ الگ وجہ نہیں ہو سکتیں ورنہ تو پھر علم الکلام اور علم المنطق میں کوئی وجہ مشترک اس کے علاوہ نہیں ہے جو وجہ تشبیہ بن سکے۔ فاطلق علیہ هذا الاسم ای اولاً شارح نے علم الکلام کہنے کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ وہ علوم جن کا تعلم اور تعلیم بسبب کلام اور گفتگو کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے ان میں سے علم الکلام اول ما یجب تھا یعنی انسان کے لئے پہلا واجب یہی ہے کہ گفتگو کے ذریعہ سے اولاً تعلیم و تعلم اسی کی ہونی چاہیے کیونکہ انسان کی زندگی کا پہلا واجب معرفۃ الواجب تعالیٰ ہے جو اسی علم کلام سے حاصل ہوتی ہے اور یہی علم تمام مشروعات کی اساس ہے اس لئے یہ اول ما یجب ہے پھر یہ اسم اسی علم کے ساتھ مختص کر دیا گیا دوسرے کسی علم پر اطلاق نہ کیا گیا۔ تاکہ

تمیز اور امتیاز قائم رہے تو محشی نے اس اسم کے اطلاق کے ساتھ اولاً کی قید کر دی ہے یعنی یہی اسم کلام اس علم پر اولاً اطلاق کیا گیا تا نیا دوسرے علوم پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے لیکن یہ اطلاق ثانوی نہ کیا گیا تاکہ یہ علم دوسرے علوم سے ممتاز رہے اور اشتباہ نہ ہو تو محشی نے اطلاق کے ساتھ اولاً کی قید کر دی ورنہ تو

لضاع اما قید الاول فی الاول او ذکر وجه التخصیص فی الثانی یعنی اس علم پر علم الکلام اطلاق کرنیکی وجہ اگر صرف یہی ہو کہ یہ علم چونکہ تکلم اور گفتگو سے حاصل ہوتا ہے اور لفظ اول جو اول مایجب میں واقع ہے اس کو اس اسم کے اطلاق کرنے میں کوئی دخل نہ ہو تو یقیناً اول مایجب میں لفظ اول ضائع اور بیکار ہو جائیگا چونکہ یہ بات بالکل ظاہر تھی اس لئے محشی نے اس کا ذکر نہیں کیا اور اگر اول مایجب میں لفظ اول کو اطلاق علم الکلام میں دخل ہے اور اول الواجب ہونیکی وجہ سے یہ اسم یعنی علم الکلام اطلاق کیا گیا ہے تو او ذکر وجه التخصیص فی الثانی یعنی قول شارح ثم خص به میں پھر وجہ تخصیص ضائع اور بیکار ہو

جائیگی اذ لا لا شرکت فی کونہ اول مایجب کیونکہ اول مایجب میں کوئی علم اس کے ساتھ شریک ہی نہیں ہے کیونکہ ان کی علم الکلام جیسی اہمیت نہیں ہے لہذا وہ اول مایجب ہو ہی نہیں سکتے پھر تو خص بہ کی ضرورت ہی نہیں ہے تخصیص کی ضرورت تب پیش آتی جب کہ اس وجہ میں دوسرے علوم کی شرکت ہوتی اذ لا فلا تو جب اطلاق کے ساتھ اولاً کی قید کر دی جائیگی تو دونوں چیزیں ضائع ہونے سے بچ جائیگی اب مفہوم یہ ہو گا کہ علم الکلام اول مایجب ان یتعلم تھا اس لئے اس پر علم الکلام کا اسم اولاً اطلاق کیا گیا اگرچہ دوسرے علوم کے ساتھ اول مایجب میں شریک نہ تھے لیکن ثانیاً تو تھے اس لئے ان پر اطلاق علم الکلام کا ثانیاً ہو سکتا تھا لیکن امتیاز قائم رکھنے کی خاطر اسی کے ساتھ اسم علم الکلام کی تخصیص کر دی گئی اور

ثانوی اطلاق دوسرے علوم پر نہ کیا گیا اما احتمال تسمیۃ الغیر یہ جواب ہے اس سوال کا علم الکلام پر اسم الکلام کے اطلاق کی وجہ اول مایجب ہے اور اس کے ساتھ خص بہ بھی ضائع نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے علوم اگرچہ علم الکلام کے ساتھ اول مایجب میں شریک نہ تھے لیکن یہ احتمال تو قائم تھا کہ دوسرے علوم کو اول مایجب کی وجہ سے نہ بلکہ اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے علم الکلام کہا جاسکتا تھا اس لئے اسم کی تخصیص علم الکلام کے ساتھ کر دی گئی اور کسی اور وجہ سے باقی علوم پر اطلاق نہ کیا گیا تا کہ امتیاز باقی ہے محشی نے اسے رد کرتے ہوئے کہا فقائم فی سائر الوجوہ ایضاً خلاصہ اس رد کا یہ ہے کہ اس قسم کا اطلاق ہر وجہ میں ہو سکتا تھا یعنی یہ احتمال صرف اول مایجب میں نہیں بلکہ باقی وجوہ میں بھی قائم ہے مثلاً علم الکلام کہنے کی یہ وجہ مذکور ہے لانه یورث قدرة علی الکلام اس کے اندر بھی یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ باقی علوم اگرچہ یورث قدرة الخ میں علم الکلام کے ساتھ شریک نہ تھے لیکن اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے دیگر علوم پر اطلاق علم الکلام ہو سکتا تھا تو امتیاز قائم کرنے کیلئے شوخص بہ کہنا چاہیے تھا یعنی شوخص بہ کے لفظ کے ذکر کرنیکی ضرورت ہر وجہ میں لازم تھی حالانکہ دوسرے وجوہ کے اندر خص بہ کے الفاظ مذکور نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ اس تخصیص کی ضرورت صرف اسی ایک وجہ یعنی اول مایجب میں ہے اس لئے اولاً کی قید اطلاق کے ساتھ ثانوی اطلاق کی نفی کیلئے شوخص بہ کا ذکر کیا گیا هذا هو کلام القدماء یعنی جو علم معرفۃ عقائد کا مفید ہے اور اس کے ساتھ خلط فلسفیات نہیں ہے یہ علم الکلام عند القدماء کے خلاف متأخرین کے کہ ان کا علم الکلام مختلط بالفلسفیات ہے اور اس کی وجہ تسمیہ علم الکلام قدماء کے ساتھ پیش کر دی حالانکہ مناسب یہ تھا کہ دونوں کے

علم الکلام ذکر کر لینے کے بعد وجہ تسمیہ پیش کرتا کیونکہ دونوں حضرات کے نزدیک یہ جو نام ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہ اگرچہ یہ تسمیہ قدمائے سلف سے واقع ہوا تھا متاخرین اس بارے میں متقدمین کے تابع ہیں اس لئے متقدمین کے علم الکلام کے ذکر کے ساتھ وجہ تسمیہ پیش کرنا زیادہ مناسب تھا المنزلة بین المنزلین ای الواسطة بین الدین ان والکفر معتزلہ ایمان و کفر کے درمیان ایک مرتبہ ثابت کرتے ہیں جس کا نام فسق رکھتے ہیں فاسق ان کے نزدیک نہ مومن ہے نہ کافر کیونکہ یہ لوگ اعمال کو ایمان کی جز قرار دیتے ہیں یعنی اتیان الواجبات وترك المنہیات یعنی واجبات کا ادا کرنا اور منہیات کا چھوڑنا ان کے نزدیک جزو ایمان ہے فاسق چونکہ منہیات کا مرتکب ہوتا ہے تو ترک منہیات دالی جزو مفسور ہوئی تو اندام جز معتقنی ہے الندام کل کی اس لئے فاسق مومن تو نہ ہوا اور کفرانکے نزدیک تکذیب الحق کا نام ہے چونکہ فاسق تکذیب حق تو نہیں کرتا بلکہ وہ تصدیق کرتا ہے اور اقرار بھی تو کافر بھی نہیں ہوگا لہذا فاسق شخص بین الایمان والکفر ہوا بعض حضرات نے یہ خیال کیا تھا کہ معتزلہ کے واسطہ بین المنزلین سے مراد واسطہ بین الجنة والنار ہے۔ فاسق چونکہ نہ مومن ہے نہ کافر لہذا بین الجنة والنار اس کا مقام قرار ہوگا۔ محشی نے اس خیال کو رد کرتے ہوئے کہا لا بین الجنة والنار کیونکہ فاسق ان کے نزدیک فحشد فی النار ہے لا بین الجنة والنار قال بعض السلف یعنی اسلاف واسطہ بین الجنة والنار کے قائل ہیں یعنی اعراف پھر اس واسطہ کا قول صرف واصل بن عطاء رئیس المعتزلہ کا محقق قول تو نہ ہوا اور یہ سبب اعتزال تو نہیں بن سکتا اسلاف کے نزدیک جو یہ واسطہ اعراف ہے اس میں رہنے والے وہ اشخاص ہونگے جن کے حسنات و سیئات

برابر ہوں گے یہی ان کیلئے سزا ہوگی اور مرجع ان کا جنت ہوگی تو یہ
 دار تخذ نہیں ہے اور بعض حضرات کے نزدیک اہل اعراف اطفال مشرکین
 ہونگے اور بعض کے نزدیک وہ لوگ ہونگے جو فترۃ رسل کے زمانے میں
 مر گئے تھے یعنی جن کے پاس نہ نبی پہنچا اور نہ اسکی دعوت اور جو زمان
 حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ہے
 یہ بھی فترۃ رسل کا ہے کیونکہ توراۃ اور انجیل محرف ہو چکی تھیں رسول
 اس زمانہ میں کوئی نہیں آیا یہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت
 ہوئی تو اس درمیانی وقت میں لوگ معذور ہیں لیکن معتزلہ انہیں معذور نہیں
 سمجھتے بلکہ انہیں معذب قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک حسن اشیاء
 اور قبیح معلوم کرنے کیلئے عقل کافی ہے لیکن انہیں رد کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ
 کا یہ قول کافی ہے۔ وما کنا معذبین حتیٰ نبعث رسولاً قال الحسن قد
اعتزل عنا ان قلت حاصل سوال یہ ہے حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک
 مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر تو اصل بن عطاء ان کے مذہب سے
 معتزل اور الگ تو نہ ہوا پھر اعتزال کیسے قلت خلاصہ جواب یہ کہ حسن
 بصریؒ کے نزدیک کافر مطلق سے مراد کافر مجاہر ہے اور حسن بصریؒ کے
 نزدیک مرتکب کبیرہ منافق ہے تو یہ کافر غیر مجاہر ہوا تو حسن بصریؒ کے
 نزدیک ایمان اور مطلق کفر کے درمیان واسطہ نہ ہوا بلکہ ایمان اور کفر مخصوص
 یعنی کفر علی طریق الجہر کے درمیان واسطہ ہوا اور معتزلہ ایمان اور مطلق
 کفر کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں لہذا اعتزال تو ہو گیا لیکن حضرت حسن
 کا یہ قول بھی تو درست نظر نہیں آتا کیونکہ مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک منافق
 یعنی کافر غیر مجاہر سہی لیکن ٹھکانہ تو اس کا نار ابدی ہو گا حالانکہ یہ تو
 اہل حق کے قول کے خلاف ہے لہذا حضرت حسن بصریؒ کے قول کی یہ تاویل کی

جانی ہے کہ یہ نفاق عملی ہے جو ایمانِ کامل اور کفر کے درمیان مرتبہ ہے اور یہ شخص اپنے فسق کی سزا کے بعد اس کا رجوع الی الجنتہ ہوگا تو گویا ایمانِ کامل کی نفی ہوتی ہے ایمان مطلق کی نفی نہ ہوئی صاحب البدایہ نے لکھا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا بعد میں اس قول سے رجوع ثابت ہے اگر یہ سہ تو بہتر ہے قولہ لا یشاب ولا یعاقب حضرت ابوالحسن اشعریؒ جو ابو علی جبائی سے تین ہجائیوں مطیع۔ عاصی۔ جو صغریٰ میں مرا تھا۔ ان کے مشابہت سوال لیا تھا تو ابو علی جبائی نے مَن مَاتَ صَغِيرًا کے متعلق یہ جواب دیا لا یشاب ولا یعاقب یعنی نہ ثواب دیا جائے گا۔ نہ عقاب کیا جائیگا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک بین الجنۃ والنار کوئی واسطہ ہی نہیں ہے تو یہ صغیر خواہ جنت میں ہو یا نار میں اور اسے نہ ثواب ہو اور نہ عقاب تو یہ جنت کے دار ثواب اور نار کے دار عقاب ہونیکے منافی ہے لانا نقول معنی کو نیکماداری ثواب و عقاب سے اس کا جواب دیا کہ ان کے دار ثواب اور دار عقاب ہونیکا معنی یہ ہے کہ ثواب و عقاب کا محل اور جگہ ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ہر شخص جو ان کے اندر داخل ہو ضرور انہیں ثواب و عقاب دیا جائے ولو سلمہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ جو داخل ہوا نہیں ضرور ثواب و عقاب حاصل ہو تو پھر ان کا دار ثواب اور دار عقاب ہونا صرف ان اشخاص کیلئے ہے جو اہل ثواب اور اہل عقاب ہوں اور یہ مکلفین ہیں غیر مکلفین کیلئے یہ حکم نہیں ہے اور خود معتزلہ سے نفس ہے کہ اطفال مشرکین جنت میں داخل ہوں گے بلا ثواب اور یہ صرف خدام ہوں گے اہل جنت کیلئے تو یہ صغیر بھی بطور خدام کے ان کے نزدیک داخل جنت ہوگا پھر اس پر یہ اشکال وار ہوتا ہے کہ جب وہ صغیر جنت میں ہے تو پھر اس کا یہ کہنا کہ

میں بٹا ہو کر اطاعت کرتا پھر داخل جنت ہوتا تو وہ یہ کیسے صحیح ہو گا جبکہ

وہ جنت میں داخل تو ہے جواب دیا نا المراد بقوله فا دخل الجنة

یعنی اس سے مراد دخول مثاب ہے یعنی ثواب کا مستحق ہو کر داخل ہوتا

کما يدل عليه السياق کیونکہ معتزلہ کے نزدیک ثواب مطیع اور عقاب

عاصی واجب علی اللہ تعالیٰ ہے تو اس کا کہنا یہ ہے کہ پھر مستحق ثواب ہو کر

داخل ہوتا اس لئے اس کی تفریع ایمان اور اطاعت پر کی ہے جس کے

ساتھ اس کا استحقاق ثابت ہوتا ہے تب تو اس نے داخل میں نسبت دخول

اپنے نفس کی طرف کی ہے رقص علیہ دخلت النار یعنی اس سے مراد

یہ ہوگی کہ تو داخل فی النار ہوتا دخول بالعقاب وبالاستحقاق کو اس لئے

مرتب علی الکفر والعصیان کیا ہے اور دخول نفس صغیر کی طرف منتسب ہے

یعنی تو اپنے اختیار کے ساتھ داخل فی النار ہوتا۔ ^{فکان الاصلح}

لک ان تموت صغیرا ذهب معتزلة البصرة اس تفصیل

سے اس سوال کا جواب ہے کہ اشعری نے جبائی کی تجصیت پر طول

کلام اختیار کیا ہے حالانکہ یہی کافی تھا کہ کافر معذب کے حق میں

اصلح یہ تھا کہ اسے پیدا ہی نہ کیا جاتا یا اس سے عقل سلب کر لی جاتی

صغیر کے ذکر کر نیکی ضرورت نہ تھی حاصل جواب یہ ہے کہ اشعری کا مقصود

یہ تھا کہ معتزلہ بصرہ کے مذہب کو باطل کیا جائے تاکہ جبائی کا اسکات

اپنے مذہب اور دوسرے مذاہب کے لحاظ سے ثابت ہو جائے۔ یہ صغیر اور

عاصی دونوں کے ذکر سے ہو سکتا تھا اور مطیع کا ذکر کرنا صرف ارخاء

عنان ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے معتزلہ بصرہ کا مذہب یہ ہے کہ عبد

کے حق میں جو اصلح والنفع فی الدین ہو وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور

دلیل میں یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ عبد کے حق میں یہ چیز

انفع اور اصلاح ہے پھر وہ چیز اس کے حق میں نہ کرے تو بخل ہے اگر اسے علم نہ تھا تو یہ سفہ اور جہل ہے جس سے اللہ تعالیٰ منزہ اور مقدس ہے فالجبائی جبائی نے اس میں مزید یہ اعتبار کیا کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں جو انفع فی حق العبد ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے تو اس پر الزام بحق عاصی اور کافر ہے اور اسی میں اسے تبہیت لازم آئی تھی کیونکہ اس شخص کے حق میں انفع یہ تھا کہ اسے پیدا ہی نہ کرتا یا مسلوب العقل کر دیتا یا صغیر ہونیکی حالت میں اسے موت دیدیتا اور صغیر کا ذکر دوسرے معتزلہ کے مذہب پر موجب الزام ہے چونکہ بعض معتزلہ فی علم اللہ انفع ہونے کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کو علم ہو کہ مکلف ہو کر یہ شخص کفر کریگا تب بھی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ اسے ثواب کے حاصل کرنیکا موقع دے اور اس کے حاصل کرنے کیلئے اسے مدت دیوے ان کے مذہب پر ترک واجب مادہ صغیر میں لازم آتا ہے کیونکہ اس صغیر کے متعلق اگرچہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ بڑا ہو کر کفر کریگا تو ان کے حسب مذہب اس کو ثواب حاصل کرنیکا موقع دیا جاتا پھر اپنے اختیار کے ساتھ جو کچھ کرتا کرتا تو اس مذہب کے لحاظ سے الزام صغیر میں آتا ہے اور معتزلہ بغداد کے نزدیک اصلاح فی الدین والدنیا کلیہا واجب علی اللہ تعالیٰ ہے لیکن اصلاح بمعنی اوفق فی الحکمة والتدبیر یعنی اللہ تعالیٰ کی حکمت ازلیہ اور نظام عالم کی تدبیر کا جو مقتضا ہو اس کے مطابق کرنا واجب ہے عبد کے حق میں نافع فی الدنیا و فی الدین اوفی کلیہا ہو یا نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے فلا یرد علیہم شیء نسوا اهل السنة والجماعة و هم الاشاعرة حضرت ابوالحسن اشعری اور ان کے متبعین یہی حضرات اہل السنة والجماعة کے نام سے مشہور ہیں۔ خراسان۔ عراق اور

شام کے علاقوں میں اور علاقہ ماوراء النہر میں اہل السنۃ والجماعۃ کے نام سے ماترید یہ حضرات مشہور ہیں جو حضرت ابو منصور ماتریدی کے متبعین ہیں ابو منصور ماتریدی حضرت ابو نصر البیاض کے تلمیذ ہیں اور یہ تلمیذ ہیں ابو بکر الجرجانی کے جو تلمیذ ہیں حضرت امام محمد بن الحسن شیبانی کے جو تلمیذ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہیں۔ بعض مسائل میں فریقین کا اختلاف ہے کما سألۃ التکوین وغیرہ اور کما سألۃ الاستنباط فی الایمان ومسئلۃ ایمان المقلد کما سیأتی فی شرح العقائد نقال قال اهل الحق الظاهر یعنی ظاہرات یہ ہے کہ قال اهل الحق کا مقولہ جمیع مافی الکتاب ہے یعنی جمیع مسائل جو مذکور فی ہذا الکتاب ہیں تو اس صورت میں اہل حق سے مراد اہل السنۃ والجماعۃ ہیں اگر مقولہ کی تخصیص صرف حقائق الاشیاء ثابتہ کے مسئلہ کے ساتھ کی جائے تو پھر اہل حق سے مراد ماسوا سوسطائہ ہونگے اور اسی صورت میں بھی اہل الحق سے مراد وہ حضرات ہو سکتے جو اہل حق فی جمیع المسائل ہیں یعنی اہل السنۃ والجماعۃ اس صورت میں ان کے ذکر کرنیکی وجہ تخصیص کیا ہے جب کہ اسی مسئلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کے علاوہ اور بھی قائل ہیں تو فرمایا تخصیصہم بالذکر اعتداد بہم یعنی چونکہ یہی حضرات اہل اسلام ہیں معتد بہ ہیں اس لئے ان کی تخصیص کی کہ گویا قائل اہل السنۃ والجماعۃ اور ان کا قول ہی قابل اعتما و اور لائق اعتداد ہے ^۱ قوله وهو الحكم المطابق للواقع قد یفتح الباء ایک تو یہ ہے کہ لفظ المطابق بکسر الباء علی صیغۃ اسم الفاعل ہو یعنی ایسا حکم جس کو واقع کے ساتھ مطابقت حاصل ہو اسے حق کہتے ہیں اور اسی کے بالمقابل محشی نے کہا قد یفتح الباء یعنی لفظ المطابق مفتوح الباء بصیغۃ اسم مفعول ہو معنی حق کا یہ ہوگا۔ ایسا حکم جس کے ساتھ واقع

کو مطابقت حاصل ہے لیکن بلا لحاظ حیثیت یعنی حکم جس کے ساتھ واقع کو مطابقت حاصل ہو
 بایں حیثیت کہ واقع کو حکم کے ساتھ مطابقت ہے حیثیت کے اعتبار کر نیکی و جبر یہ ہے کہ لفظ مطابق باب
 مفاعله ہے جس کا تعلق جانبین سے ہوتا ہے جو حکم مطابق للواقع ہے۔ اس میں یوں
 کہا جاسکتا مطابق الحکم الواقع اور یوں بھی صحیح ہے مطابق الواقع الحکم اگر حق
 میں لحاظ حیثیت نہ ہو تو پھر حق کی تعریف یعنی ایسا حکم جس کے ساتھ واقع
 مطابق ہو صدق پر صادق آجاتی ہے کیونکہ صدق میں جیسے حکم مطابق للواقع
 ہے ایسے واقع بھی مطابق للحکم ہے تو جب حق میں یہ حیثیت معتبر ہوتی کہ
 حکم بایں حیثیت کہ واقع کو اس کے ساتھ مطابقت ہو تو اب صدق پر یہ تعریف
 صادق نہیں آئے گی کیونکہ صدق میں حکم کی مطابقت للواقع معتبر ہوتی ہے نہ
 کہ واقع کی مطابقت للحکم ولکن لا یلائمہ کیونکہ شارح کا یہ قول دامنا
 الصدق دلالت کرتا ہے کہ حق و صدق میں فرق باعتبار مفہوم کے نہیں
 ہے بلکہ باعتبار استعمال کے ہے کہ صدق کی استعمال اقوال میں شائع
 ذائع ہے اور حق کی ایسے نہیں ہے اور بفتح الباء کا احتمال تو فرق باعتبار
 المفہوم پر دلالت کرتا ہے و قوله قد یفرق اور یہ قول بھی بفتح الباء کا
 احتمال جو سابقاً پیش کیا گیا ہے اس کے ملائم نہیں ہے کیونکہ شارح بفتح الباء
 والا فرق تو اسی قول سے پیش کر رہا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرق
 سابقاً بیان نہیں ہوا اگر سابقاً بفتح الباء کا احتمال لیا جائے تو پھر قد یفرق
 کے ساتھ تکرار ہو جائیگا لہذا صحیح یہ ہے کہ الحکم المطابق للواقع میں لفظ
 المطابق صرف بکسر الباء ہوا لا بفتح الباء فقد شاع فی الاقوال خاصۃ
 تو اس لفظ شاع سے اشارہ کر رہا ہے کہ صدق کا اطلاق غیر قول پر بھی
 کبھی آتا ہے لیکن غیر شائع ہے۔ سید السند نے حواشی مطالع میں لکھا ہے کہ
 صدق اور حق ان دونوں کے ساتھ قول مطابق للواقع اور عقد یعنی اعتقاد

مطابق للواقع متصف ہوتے ہیں تو صدق کی استعمال قول کے علاوہ عقد مطابق میں بھی ہوئی لیکن یہ شائع نہیں ہے۔ یعتبر فی الحق من جانب الواقع یعنی جب مطابقت از جانب واقع اعتبار کی جائے اور الحکم المطابق بفتح الباء کہا جائے تو اسے حق کہا جاتا ہے کیونکہ إذا المنظور أولاً فی هذا الاعتبار والواقع یہ اس صورت میں حکم کو حق کہنے کی علت پیش کر رہا ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس صورت میں نظر اولاً اور بالذات واقع کی طرف ہوتی ہے کیونکہ جب حکم کو مطابق بفتح الباء اعتبار کیا جائے تو اس وقت مطابقت کا فاعل صریح لفظ واقع ہوگا اور یوں کہا جائیگا مطابق الواقع الحکم تو لفظ الواقع اس عبارت میں فاعل صریح ہے اور لفظ الحکم مفعول ہے تو اس اعتبار کے حصول میں اولاً واقع ملحوظ ہوگا۔ جو اس عبارت میں فاعل صریح ہے اور واقع ایک ایسی شئی ہے جو فی حد ذاتہ ثابت اور متحقق ہے اس کا ثبوت اعتبار معتبر پر موقوف نہیں ہے تو گویا یہ حق بمعنی ثابت ہوا کیونکہ حق بحق کا لغوی معنی ثبت یثبت ہے تو یہ ثبوت جو صفت تھی واقع کی اس کو نقل کر صفت حکم بنا دیا کیونکہ اس اعتبار کے حاصل ہونے میں جو اولاً ملحوظ تھا وہ واقع تھا اس کی صفت کو منتقل الی الحکم کیا گیا اور الحکم حق کہہ دیا تو یہ تسمیۃ الشئی بوصف ما هو منظور فی حصولہ اولاً کے لحاظ سے ہے باقی اولاً اس لئے کہا کہ باب مفاعله چونکہ جانین سے ہوتا ہے لہذا ہر ایک فاعل اور مفعول ہوتا ہے جب الفاظ اور عبارت میں کسی شئی کو فاعل بنا لیا جائے تو یہ صراحتہً اور اولاً فاعل بن جاتا ہے۔ ضمناً اور ثانیاً مفعول بھی ہوگا عبارت اور الفاظ میں جو مفعول کی صورت میں ذکر کیا جاتا ہے وہ صراحتہً اور اولاً مفعول ہوتا ہے اگرچہ ضمناً و ثانیاً وہ بھی فاعل ہے اس لئے ملحوظ کے ساتھ اولاً کی قید کر دی تاکہ وہ صورت مراد ہر جہاں واقع کو لفظی طور پر فاعل بنا کر

پیش کیا گیا ہے۔ جب آپ دو امرین کے اندر لفظاً نسبت قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں "زید قائم" اور اس کے معنی و مفہوم اور نسبت قیام کا تصور کرتے ہیں تو آپ کے تلفظ اور تصور ذہنی سے قطع نظر کرنے کے بعد زید اور قائم کے درمیان حقیقتاً نسبت قیام متحقق ہوگی یا نہیں اگر متحقق ہے تو آپ کا قول صادق ہوگا ورنہ تو کاذب یہی حقیقتاً بعد قطع النظر عن الحکایۃ اللفظیۃ والتصوریۃ الذہنیۃ جو اس کا تحقق ہے اسی کو واقع اور نفس الامر اور محکی عنہ کہتے ہیں یہی امر متحقق اور ثابت ہے اسی وصف کو حق میں منتسب الی الحکم کیا جو حقیقتاً واقع کی صفت تھی جو مطابق بفتح الباء کی صورت میں اولاً ملحوظ تھا تو تعبیر یوں ہوگی طابق الواقع الحکم واما المنظور اولاً فی اعتبار الثانی فهو الحکم یہ صورت صدق ہے جس میں الحکم المطابق بکسر الباء ہے تو اس وقت تعبیر یوں ہوگی طابق الحکم الواقع اس میں فاعل صریح الحکم ہے جو صدق کے معنی اصلی سے مطابقت رکھتا ہے کیونکہ صدق کا اصلی معنی ہے الانباء عن الشئ علی ما هو علیہ یعنی ایک شئی سے خبر دینا اس حال کی جس پر وہ واقع میں تھا تو گویا حکم کی وہ کیفیت پیش کی گئی ہے جس پر وہ تھا تو اس اعتبار میں چونکہ اولاً حکم ملحوظ ہے جو صدق کے معنی کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اس لئے اس کو صدق کہا دھذا اولی یعنی یہی وجہ مناسبت بہتر ہے نسبت اس کے کہ اعتبار ثانی کو صدق کہا گیا ہے صرف تمیزاً یعنی تمیز بین الحق والصدق ہو جائے اور مناسبت کچھ نہیں ہے تو یہ بہتر نہیں ہے بلکہ بیان مناسبت اولی اور احسن ہے قولہ ومعنی حقیقتہم مطابقة الواقع ایہ حق کی تعریف کی گئی ہے مطابقة الواقع ایہ اس پر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ حقیقتہ یعنی حق ہونا یہ حکم کی صفت ہے جو محمول بالمواظاة ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے الحکم حق اور

مطابقتہ الواقع ایہ ہیں یہ مطابقتہ واقع کی صفت ہے نہ کہ حکم کی اور
 اس کا حکم پر حمل بالمواطاة بھی نہیں ہو سکتا لہذا اس کے ساتھ حقیقتہ
 حکم کی تعریف کرنا صحیح نہیں اس کا جواب دیتے ہوئے کہا مفہوم
 قولنا خلاصہ جواب یہ کہ اگرچہ مطابقتہ وحدہ یا تو صفتہ للواقع ہے
 لیکن جو حاصل مفہوم ہے مطابقتہ الواقع ایہ سے وہ مطابقتہ متعلقہ
 بالحکم ہے جو کہ حکم کی صفتہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کون
 الحکم بحیث یطابقتہ الواقع تو یہ حکم کی وصف بحال متعلق
 الموصوف ہے جیسے زید حسن غلامہ میں زید کی صفتہ ہے یا میں معنی کون
 زید بحیثیت حسن غلامہ الا اندہ مرکب چونکہ یہ مرکب صفتہ ہے اس لئے
 اس سے کوئی صیغہ مشتق نہیں ہو سکتا جو حکم پر محمول بالمواطاة ہو بخلاف
 حقیقتہ کے کہ وہ مفرد ہے لہذا اس سے حق صیغہ صفتہ مشتق ہو کر محمول
 بالمواطاة ہے کذا الفادہ الشارح فی نظائرہ علامہ تفتازانی نے اس کے
 نظائر میں اس قسم کا جواب دیا ہے شرح التلخیص میں لکھتے ہیں کہ دلالتہ
 لفظیہ وضعیہ کی تعریف کی جاتی ہے فہم المعنی من اللفظ تو اس پر
 اعتراض واقع ہوتا ہے کہ فہم اگر مصدر مبنی للفاعل ہے تو بمعنی الفاعلیۃ
 ہوگی جو صفتہ فاعل ہے اگر مبنی للمفعول ہو تو بمعنی مفعولیۃ ہوگی جو صفتہ
 معنی ہے دلالتہ تو صفتہ لفظ ہے تو اس کی تعریف فہم المعنی کے ساتھ
 صحیح نہیں ہے تو اس سے شارح نے جواب دیا کہ فہم وعدہ اگرچہ صفتہ فاعل ہے اور
 اسی طرح الفہم صفتہ معنی ہے لیکن فہم المعنی من اللفظ یہ تو لفظ کی صفتہ
 ہے کیونکہ اس سے مراد ہے کون اللفظ بحیثیت لفہم منہ المعنی چونکہ یہ
 ایک مرکب صفتہ ہے اس لئے اس سے صفتہ محمولہ مشتق نہیں ہو سکتی بخلاف

دلالت کے کہ وہ مفرد ہے اس سے صنتہ محمولہ مشتق ہوتی ہے کہا جاتا ہے ۔

اللفظ والی ولبعض الفضلاء سید السند شرح التلخیص میں علامہ صاحب پر رد کرتے ہوئے کلام طویل کی ہے وہ وہیں دیکھ لی جائے ۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اس قسم کی تعریفات محمول علی التسامح ہے بناءً علی ظہور المعنی کیونکہ یہ تو معلوم اور ظاہر ہے کہ دلالت صفت لفظ ہے اور فہم صفت سامع تو ضروری ہے کہ اس سے مقصود وہی ہوگا جو صفت لفظ ہے یعنی کون اللفظ بحیث لفہم منہ المعنی اور فہم المعنی من اللفظ کی دلالت علی کون اللفظ بحیث لفہم منہ المعنی پر واضح اور ظاہر ہے پس اس سے مقصود وہی معنی ہے جو صفت لفظ ہو ۔ قولہ ما بہ الشیء ہو ہو چونکہ ظاہر یہ ہے کہ ما بہ میں بآ سبب ہے اور دونوں ضمیریں راجع بطرف الشیء ہیں تو اس تعریف کا مفہوم یہ ہے ایا امر جس کے بسبب الشیء خود یہی الشیء ہوتی ہے اسے ماہیہ کہتے ہیں تو ماہیہ کی یہ تعریف علت فاعلیہ پر صادق آ جاتی ہے کیونکہ فاعل ہی ایا امر ہے جس کے بسبب شئی شئی ہو کر ممتاز عن جمیع ماعداء ہوتی ہے مثلاً انسان انسان ہو کر ممتاز عن جمیع ماعداء فاعل کے بسبب اور اسکی ایجاد کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ معدومات میں تو متاثر نہیں ہوتا اس لئے انسان معدوم ہونے کی صورت میں تو ممتاز عن الاغیار نہیں ہو سکتا تو لا محالہ موجد کی ایجاد کے بسبب ہی انسان بصورت انسان ممتاز عن الاغیار ہوگا اور اس قسم کا موجد فاعل ہی ہوتا ہے تو فاعل پر تعریف ماہیہ صادق آگئی حالانکہ فاعل کو ماہیہ شئی نہیں کہا جاتا تو تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوتی لانا نقول سے اس کا جواب دیدیا حاصل جواب یہ کہ فاعل ما بہ الشیء موجود کو کہتے یعنی ایسے امر کو فاعل کہا جاتا ہے جس کے بسبب الشیء موجود ہو جاتی ہے ۔ نہ ایسے امر کو جس کے

بسبب اشیء وہی اشیء ہوتی ہے۔ کیونکہ ماہیتہ جعل جاعل کے ساتھ ماہیتہ نہیں بنتی یہ تخلل جعل بین اشیء و ذاتہ لازم آئیگا یہ مجبوریہ ذاتیہ لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے جعل بسیط والے حضرات اگرچہ تاثیر جاعل بالذات ماہیتہ پر مانتے ہیں اور تبعاً وجود پر بھی مانتے ہیں آخر جعل بسیط کا مفہوم تو یہی پیش کرتے ہیں۔ إخراج الألیس من التلیس یعنی نفس ماہیتہ کو مرتبہ نیست سے نکال کر مرتبہ ہست میں لانا تو آخر درجہ وجود میں ہی لانا جاعل کا کام ہوا اور جعل مؤلف والے جاعل کی تاثیر تو ربط الوجود یا لماہیتہ پر مانتے ہیں۔ بہر حال فریقین کے نزدیک جاعل اور فاعل کا کام صرف یہی ہے کہ ماہیتہ کے ساتھ وجود کو لائیگا نہ کہ نفس اشیء کو نفس اشیء بنائیگا یہ ماہیتہ ہوتی ہے جس کے ساتھ نفس اشیء اور حقیقتہ شئی حاصل ہوتی ہے یہ فاعل کا کام نہیں لہذا فاعل پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی، فان قلت پھر سائل نے ثانیاً اشکال وارد کیا کہ اشیء تو بمعنی موجود ہے فیردالا اعتراض کیونکہ اس سے مفہوم یہی ہوتا ہے۔

ما بہ اشیء موجود اور یہی تو فاعل ہے قلت بعد التسليم پہلے تو جواب عدم تسلیمی دیا کہ یہاں لفظ اشیء بمعنی الموجود نہیں ہے بلکہ بمعنی ما یصح ان یُعَادَریَنجبر عنہ ہے لہذا آپ کا اعتراض ساقط ہے کیونکہ وہ تو اسی صورت میں ہے جب اشیء بمعنی الموجود ہو اگر تسلیم کر لیں کہ اشیء بمعنی الموجود ہے تو تب بھی سوال وارد نہیں کیونکہ فرق بین ما بہ الوجود و مجرد و بین ما بہ الوجود و فاعل کی تعبیر پہلی ہے اور ثانی ماہیتہ ہے ان دونوں تعبیروں میں فرق ہے فاعل کی تعبیر کا مفہوم یہ ہے ایسا امر جس کے بسبب الموجود موجود ہوا اور وجود کو قبول کیا ہے یعنی جس کے بسبب الموجود کو موجودیت لگی ہے یہ فاعل ہے دوسری تعبیر

ماہیت کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے ایسا امر جس کے بسبب موجود خود یہی موجود ہوا یہ ماہیت ہے مثلاً یوں کہا جائے جس کے بسبب انسان موجود ہوا اور وجود پذیر ہوا یہ فاعل ہے اور دوسرا یوں کہا جائے جس کے بسبب موجود انسان خود یہی موجود انسان ہوا یہ ماہیت ہے نہ کہ فاعل۔

وبہ یظہران الضمیرین للشیء اس تقریر سے ظاہر ہوا دونوں ضمیرین بطرف الشیء کے راجع ہیں وقد تجعل احدھما للموصول یعنی کبھی ان دو ضمیرین میں سے ایک کو راجع الی الموصول کیا جاتا ہے موصول سے لفظ ما اور احد الضمیرین سے مراد صرف ضمیر ثانی ہے معنی یہ ہوگا ایسا امر جس کے بسبب الشیء وہی امر ہو جائے مثلاً انسان کی ماہیت حیوان ناطق ہے تو حیوان ناطق ایسا امر ہے جس کے بسبب انسان خود حیوان ناطق ہو جاتا، فلا یتوجد الاشکال بالقتل کیونکہ قاتل ایسا امر نہیں ہے جس کے بسبب مفعولہ شئی خود وہی فاعل بن جائے لکن ینتقض

ظاہر التعریف ح بالعرضی اذا الضاحک یعنی ضاحک ایسا امر ہے جس کے بسبب انسان ضاحک بن جاتا ہے تو احد الضمیرین اگر موصولہ کی طرف راجع کرنے سے تعریف ماہیت عرضی پر صادق آجاتی ہے ظاہر تعریف کو منتقض کہا حقیقتاً منتقض نہیں وجہ اس کی یہ کہ خلاصہ تعریف یہ ہے کہ ماہیت ایک ایسا امر ہے جس کے بسبب وہ شئی وہی امر ہو جاتی ہے یعنی وہی امر ہو جاتے ہیں اس امر کے غیر کی طرف محتاج نہ ہو تو ضاحک پر یہ صادق نہیں آتی کیونکہ انسان ضاحک ہونے میں محتاج الی التعجب ہے جو ضاحک کا غیر ہے یعنی مفہوم ضاحک کا غیر ہے وجعل ہو

بمعنی الاتحاد فی المفہوم اشکال مذکور کا یہ ایک اور جواب ہے جسے محشی نے رد کر دیا خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہو ہو سے مراد اتحاد فی المفہوم ہے اور بہ کی باجاء متعلق ہے اتحاد کے جو ہو ہو سے مفہوم ہے معنی

یہ ہوگا کہ ماہیۃ الشئی ایسا امر ہے کہ شئی اس کے ساتھ متحد المفہوم ہو جائے شئی نہ فاعل
 ساتھ متحد فی المفہوم ہوتی ہے نہ عرضی کے ساتھ تو اسے رد کرتے ہوئے کہا
 کہ یہ خلاف المتبادر والا اصطلاح ہے کیونکہ اس سے متبادر اتحاد فی
 الصدق ہے اور اصطلاحی معنی اس کا حمل بالمواطاة ہے جو اتحاد فی الصدق
 بین المتغایرین مفہوماً کو کہتے ہیں فلا یرتکب مع ظہور الوجه الصبیح
 ولوقیل فی التعریف ما بہ الشئی ہولکان اخصر معنی یہ ہوتا ایسا
 امر جس سے شئی وہی شئی خود ہو جائے یا ایسا جس کے بسبب شئی وہی امر
 ہو جائے تو یہ مختصر تعبیر ہوئی لیکن ذکر ضمیر ثانی اظہر و اسبق الی الفہم ہے
 بما یمکن تصور الانسان بدونہ اہم بالکنہ اس تفسیر کے ساتھ اس
 اشکال کو دفع کرنا مقصود ہے کہ تصور مطلق مذکور ہے خواہ بالکنہ ہو یا بالوجہ
 تو لازم آتا ہے کہ ذاتیات بھی عوارض میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ تصور بالوجہ
 بدون الذاتی ممکن ہے تصور بالوجہ عرضیات کے ساتھ ہوتا ہے لا بالذاتیات
 توجب تصور سے مراد تصور بالکنہ لیا گیا تو اشکال دفع ہو گیا کیونکہ بالکنہ
 بدون الذاتی ممکن نہیں ہے و اما تصورہ بالوجہ فقد یمکن بدون
 الذاتی ایضاً یہ درود اشکال کی وجہ کی طرف اشارہ ہے کہ تصور بالوجہ بدون
 الذاتی ممکن ہے تو تصور مطلق مراد لینے کی صورت میں ذاتی عرضی میں داخل ہو
 جائیگی قیل علیہ یستفاد منہ ان الذاتی یعنی مما یمکن تصور الانسان
 بدونہ پر جو تفریع مرتب کی ہے فانہ من العوارض کی اس تفریع سے
 مستفاد ہوتا ہے کہ عرضی وہ ہے جس کے بدون تصور شئی ممکن ہے والذاتی
 بخلافہ یعنی ذاتی وہ ہے جس کے بدون تصور شئی ممکن نہیں ہے فیرو
 علیہ اللوازم البینۃ بالمعنی الا خصن تو ذاتی کی تعریف پر
 لازم بین بالمعنی الا خص کے ساتھ اشکال وارد ہوتا

ہے۔ حالانکہ لازم بین تو عرضیات میں سے ہے لیکن ذاتی کی یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ لازم بین بالمعنی الاخص اسے کہتے ہیں جس کا انفکاک ملزوم سے ممتنع ہوتا ہے اور تصور ملزوم مستلزم ہوتا ہے تصور لازم کو تو اب اس پر صادق آتا ہے تصور ملزوم بغیر تصور لازم بین بالمعنی الاخص کے ناممکن ہے تو ماہیت کا تصور بدون لازم بین اخص ناممکن ہوا تو پھر اس لازم پر جو کہ عرضی ہے تو تعریف ذاتی صادق آگئی تو ذاتی کی تعریف مانع نہ رہی اور عرضی کے جامع نہ ہوتی جواباً بعد تسلیم الاستفادۃ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم سرے سے استفادہ تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ ایک حکم عرضی کا پیش کیا جا رہا ہے صرف اس غرض کیلئے کہ اس کی منایرة عن الماہیة ظاہر ہو جائے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حکم ذاتی اس کے برخلاف ہو جائے بطریق التعریف یہ ثانی جواب ہے حاصل یہ کہ اگر استفادہ مذکور تسلیم کر لیں تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ استفادہ بطریق التعریف ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ جو استفادہ ہو رہا ہے یہ ایسا ہو کہ ذاتی کی تعریف بن جائے کیونکہ معرفت کیلئے شرط ہے کہ وہ مساوی للمعرف ہو اور یہ جو استفادہ ہو رہا ہے یہ حکم عام ہو جو ذاتی اور غیر ذاتی کو شامل ہو جیسے ما یکن تصورہ بدو نہ یہ بھی عرضی کا معرفت مساوی نہیں ہے جیسے کہ من العوارض کا من تبعیضہ اس پر دال ہے کہ یہ بعض عوارضات میں سے ہے ان المستلزم لتصور اللذائم یہ تیسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر استفادہ بطریق التعریف تسلیم کر لیا جائے تو پھر جواب یہ ہے کہ ذاتی اس کو کہتے ہیں جس کے بدون تصور شئی ناممکن ہو ای لا یکن تصور الشئی بالکنہ بدو نہ بوجہ من الوجہ سوا کان بطریق الاخطار بان یكون ملحوظاً قصداً وبالذات

ادلا یا قصد وبالذات بل تبعاً یعنی تصور الشیء بالکنہ خواہ
 بالقصد وبالذات ہو یا بالعرض وبالبتبع ہو بدون الذاتی ناممکن ہوتا
 ہے کیونکہ تصور الشیء بالکنہ تصور ذاتیات کا نام ہے اس لئے تصور الشیء
 بالکنہ جس طریقہ پر ہو ذاتیات کے بغیر نہیں ہو سکتا بخلاف لازم کے کہ اس
 کا تصور ملزوم کے تصور سے اس وقت ہوتا ہے جب ملزوم کا تصور
 بالاختار ہو یعنی بالقصد وبالذات ہو تو تصور ملزوم بدون تصور لازم
 فی الجملہ ممکن ہوا یعنی جس وقت ملزوم کا تصور بالعرض وبالبتبع ہو
 اس وقت بدون تصور لازم کے ہو سکتا ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ ذہن
 ملزوم واحد سے اس کے لازم کی طرف پھر لازم لازمت تک بالغاً ما بلغ تک
 پہنچتا چلا جائے یہاں تک کہ لوازم بنما ہوا ذہن میں حاصل ہو جائیں اور
 یہ محال ہے علی ما نص علیہ حواشی مطالع میں السید السد سے ایسے ہی
 نص موجود ہے اور ذاتی کے بغیر تصور ذات کبھی بھی نہیں ہو سکتا وایضاً
 زمان تصور لازم یہ سوال مذکور کا جواب آخر ہے خلاصہ یہ کہ ذاتی اس
 کو کہتے ہیں کہ تصور ذات اس کے بدون کسی زمان میں ممکن نہ ہو یعنی تصور
 شے بالکنہ ایک زمان میں ہو اور تصور ذاتی اس زمان میں نہ ہو یہ ممکن نہیں
 ہے کیونکہ تصور الشیء بالکنہ بعینہ تصور ذاتیات کا نام ہے لہذا انفکاک
 کسی وقت نہیں ہو سکتا بخلاف تصور لازم کے کہ اس کا تصور ایسے زمان
 میں ہے جو تصور ملزوم کے زمان کا غیر ہے کیونکہ تصور لازم تابع ہے تصور
 ملزوم کے تو تصور تابع بعد از تصور متبوع ہوگا تو بہر حال تصور ملزوم اس درجہ
 متبوع میں ایسے زمان میں ہے جو تصور لازم کے زمان کا غیر ہے وہذا القدر
 یکفینا فی ہذا المقام یعنی ہذا القدر من الانفکاک کہ تصور لازم کا زمان غیر
 ہے زمان تصور ملزوم کا پس اتنا قدر فرق بین الذاتی واللازم کافی ہے فی ہذا المقام

وقیل ایضاً ان ارید بالامکان الامکان الخاص الخ شارح کا قول مما
 یملک تصور الانسان بدونه فانه من العوارض یعنی جن امور کے بغیر
 تصور انسان ممکن ہے اس کو عرض و عرضی کہتے ہیں جیسے کاتب و ضاحک اس
 قول میں اگر مما یملک تصور الانسان بدونه سے امکان خاص مراد ہے۔
 جس میں سلب ضرورت عن الجانبین یعنی از جانب وجود اور از جانب عدم
 ہوتی ہے نہ اس کی جانب وجود ضروری ہوتی ہے اور نہ جانب عدم تو پھر لازم
 آتا ہے کہ تصور بالکنہ عرضی کے ساتھ جائز ہو حالانکہ یہ لازم باطل ہے کیونکہ
 عارض حقیقۃً معروض کا مفید نہیں ہو سکتا وجہ لزوم یہ کہ جب امکان خاص
 مراد ہو تو حاصل کلام یہ ہوگا تصور الانسان بالکنہ بدون العرضی بھی ضروری
 نہیں اور لا بد و نہ بھی ضروری نہیں لا بد و نہ کا معنی یہ ہے اب مفہوم یہ
 ہوگا کہ کنہ انسان کا تصور بدون العرضی اور بالعرضی دونوں ضروری نہیں تو
 لازم آتا ہے کہ تصور بالکنہ عرضی کے ساتھ جائز ہوگا کیونکہ اگر تصور بالکنہ
 بالعرضی ممتنع ہوتا تو ضروری تھا کہ بالکنہ بدون العرضی واجب ہوتا ہے یعنی
 ضروری ہوتا جب بدون العرضی ضروری اور واجب نہ ہوا تو اس کی جانب مؤاف
 یعنی لا بد و نہ ای بہ ای بالعرضی جائز قرار پائیگا حالانکہ یہ غلط ہے اور
 اور باطل وان ارید الامکان العام فهو حاصل فی الذاتی ایضاً یعنی اگر
 امکان سے مراد امکان عام ہو تو پھر یہ ذاتی میں بھی حاصل ہے یعنی تصور الشی
 بدون الذاتی ممکن یا ممکن عام ہے تو عرضی کی تعریف ذاتی پر صادق آگئی۔
 امکان عام کے اندر سلب ضرورت عن جانب واحد ہوتی ہے یعنی صرف جانب
 عدم سے یا صرف جانب وجود سے اگر امکان عام بمعنی سلب ضرورت عن جانب
 العدم ہو یعنی اس کا عدم ضروری نہ ہو خواہ جانب وجود ضروری ہو یا غیر ضروری
 تو یہ امکان عام اس صورت میں واجب اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہے۔

البتہ ممتنع کو شامل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ ضروری العدم ہوتا ہے اس امکان عام کو مقید بجانب الوجود اور بمعنی لم یمتنع کہا جاتا ہے جو واجب کو شامل ہے اگر امکان عام بمعنی سلب ضرورت از جانب وجود ہو یعنی اس کا وجود ضروری نہ ہو عدم خواہ ضروری ہو یا غیر ضروری تو یہ امکان عام ممتنع اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہو گا یہ امکان عام مقید بجانب العدم اور بمعنی لم یجب کہا جاتا ہے البتہ واجب کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ وہ ضروری الوجود ہوتا ہے تو امکان ذاتی کو شامل ہے کیونکہ یہ تعریف جیسے عرضی پر صادق آتی کیونکہ تصور الانسان بالکنہ بدون العرضی واجب ہے اور واجب ممکن عام کہلاتا ہے اسی طرح ذاتی پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ تصور الانسان بالکنہ بدون الذاتی ممتنع ہے اور ہر ممتنع ممکن عام ہوتا ہے تو عرضی کی تعریف ذاتی پر صادق آگئی تو تعریف عرضی مانع از دخول غیر نہ ہوئی اور تعریف ذاتی جامع نہ ہوئی و جوابہ

اختیار الاول و منع الملازمة اصل سوال کا یہ جواب ہے باختیار الشق الاول مما یمكن تصور الانسان بکنہ بدونہ میں امکان خاص مراد ہے اور اس صورت میں منع ملازمہ کر دیا یعنی آپ نے جو لازم کیا ہے کہ تصور الکنہ بالعرضی جائز ہو گا یہ لازم پیش نہیں آتا کیونکہ امکان خاص کی صورت میں یوں ہو گا کہ تصور کنہ الانسان بدون العرضی اور لا بدون العرضی دونوں ضروری نہیں تو آپ نے لا بدونہ کا مفہوم بہ پیش کیا ہے یعنی بسبب العرضی حالانکہ لا بدونہ کا مفہوم بہ نہیں ہے بلکہ معہ ہے یعنی تصور کنہ الانسان مع العرضی جائز ہے اور یہ لازم صحیح ہے کہ تصور کنہ الانسان اگر تصور عرضی کے ساتھ مقارن ہو جائے تو صحیح ہے جیسے تصور کنہ الانسان مقارن ہو جائے مع تصور اللوازم البینہ لیکن

یہ تصور کنہ الانسان بسبب اللازم نہیں ہے بلکہ مع اللازم ہے تو یہ صحیح ہے غلط تو یہ تھا کہ تصور الکنہ بسبب العرضی حاصل ہوتا اور یہ اس قسم کا لازم پیش نہیں آتا اس جواب کی مدار اس پر ہے کہ بدونہ میں با مصاحبتہ کی ہو تو پھر صحیح ہے کہ لا بد و نہ کا مفہوم معہ ہوگا اور یہ نہیں ہوگا اگر بدونہ میں با سببیتہ کی ہو تو پھر لا بد و نہ کا مفہوم بہ ہوگا اور سوال باقی رہیگا اس لئے ولو سلم ليعتبرا لامكان بالنسبة الى المقيد کے ساتھ اور جواب دید یا حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ امکان خاص بالنسبة الى المقيد معتبر ہے اور بالنسبة الى القيد معتبر نہیں ہے یہاں تصور کنہ الانسان مقید ہے اور بدونہ اس کی قید ہے اگر امکان خاص کا تعلق اسی بدونہ والی قید کے ساتھ ہو تو پھر مفہوم وہی ہوگا کہ بدونہ ضروری نہیں اور لا بد و نہ یعنی بہ بھی ضروری نہیں تو سوال واقع ہو جائیگا کہ تصور الکنہ بالعرضی جائز ہو دوسرا یہ کہ امکان خاص کا تعلق قید کے ساتھ نہ ہو بلکہ تصور کنہ الانسان جو مقید بقید بدونہ ہے اسی مقید کے ساتھ ہو معنی یہ ہوگا کہ تصور الانسان جو مقید ہے بدونہ کے ساتھ یہی تصور مقید ممکن خاص ہے یعنی ایسے تصور کا حاصل ہونا ضروری تھیں اور حاصل نہ ہونا بھی ضروری تھیں بلکہ ممکن ہے کہ تصور الانسان بدونہ موجود ہو یا سرے سے خود یہ تصور مقید موجود ہی نہ ہو اور حاصل ہی نہ ہو تو اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کیونکہ ایسا تصور نہ ضروری الوجود ہے اور نہ ضروری العدم بلکہ ممکن ہے نہ واجب نہ ممتنع الوجود تو یہ ایسے سمجھئے کہ کہا جائے الرومی الابيض ممکن تو اس نظیر میں رومی مقید ہے اور ابیض اس کی قید ہے اگر امکان کا تعلق ابیض والی قید کے ساتھ ہو تو معنی یہ ہوگا کہ رومی کا ابیض ہونا ضروری نہیں

اور لاابین ہونا بھی ضروری نہیں تو لاابین یعنی اُسود ہونا جائز ہوگا حالانکہ یہ واقع کے خلاف ہے کیونکہ بیاض رومی کا لازم الوجود ہے جو غیر منفک عن الرومی ہے دوسرا یہ کہ جو رومی مقید بقید ابیض ہے یہ رومی خود ممکن الوجود ہے اس کا نہ موجود ہونا ضروری ہے نہ معدوم ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح تصور بدو نہ ممکن الوجود ہے نہ اس کا وجود ضروری ہے نہ عدم تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے علان تصور الکنہ بالعرضی غیر ممتنع یہ ایک جواب ہے کہ تسلیم ہے کہ امکان کا تعلق قید کے ساتھ اور لا بدو نہ کا معنی یہ ہے تو پھر جواب یہ ہے کہ تصور الکنہ بسبب العرضی ممتنع نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ عرضی کو اپنے معروض کی حقیقت و ماہیت سے کوئی خصوصی تعلق ہو جس کی وجہ سے ایسی عرضی کے علم سے معروض کی کتبہ کا علم حاصل ہو جائے تو اس میں نہ کوئی استحالہ ہے نہ استبعاد البتہ یہ مطرد اور کلی نہیں جیسے ایک قباہین کے علم سے دوسرے قباہین کا علم حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ مطرد نہیں ہے و ممکن اختیار الثانی یہ اور جواب ہے خلاصہ یہ کہ شق ثانی اختیار کی گئی ہے یعنی مما ممکن تصور الانسان بدو نہ میں مراد امکان عام مفید بجانب الوجود ہے جو کہ واجب اور ممکن خاص کو شامل تھا تو مفہوم یہ ہوگا تصور الانسان بدو نہ العرضی کا عدم ضروری نہیں ہے تو اس صورت میں تصور کنہ الانسان بدو نہ العرضی جائز الوجود ہوگا اور یہ امکان عام ذاتی میں حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ تصور کنہ الانسان بدو نہ الذاتی جائز الوجود نہیں ہے بلکہ ممتنع الوجود ہے۔ تو ذاتی کو امکان عدم مقید بجانب العدم تو شامل ہو سکتا ہے جو ممتنع کو شامل ہے اور جو مقید الوجود ہے ذاتی کو شامل نہیں ہو سکتا کیونکہ تصور کنہ الانسان بدو نہ الذاتی نہ واجب ہے نہ ممکن خاص بلکہ ممتنع ہے۔ اس لئے امکان عام مقید بجانب الوجود اس کو شامل نہیں ہوگا۔ ہذا ہوا الجواب الاسلام باعتبار تشخصه شارح نے کہا ما بہ الشئ ہو ہو باعتبار شخص کے ہو یہ ہے محشی نے واضح کیا

کہ یہ بات قول مشہور کے مخالف ہے کیونکہ مشہور یہ ہے کہ ہویۃ خود عین تشخص ہے اور اس کا اطلاق
وجود خارجی پر بھی ہوتا ہے شراح نے ہویۃ کا اطلاق ماہیتہ باعتبار تشخص پر کر دیا کہ جو مشہور کے
مخالف ہے کہا جائے گا کہ ماہیتہ باعتبار تشخص اگر ماہیتہ مشروط بشرط تشخص ہو تو پھر اطلاق واقعی غیر مشہور
ہے لہذا قال المحشی اگر مراد ماہیتہ مع التشخص ہو تو پھر یہ اطلاق غیر مشہور نہیں
ہے سید السند نے کہا الحقیقۃ الجزئیۃ تسمی ہویۃ شرح تجریدی میں ہے کہ کبھی
ذات سے مراد فرد اور حقیقۃ جزئیہ ہوتی ہے جس پر ماہیتہ صادق آتی ہے اسے
ہویۃ کہتے ہیں قولہ فالحکم بثبت حقائق الاشیاء اور دالقاء یعنی
فالحکم میں جو فال لائے ہیں تو اس پر مطلع کیا کہ یہ سوال ماسبق سے ناشی ہے۔
والمنشأ مجموع امور ثلثۃ یعنی حقائق الاشیاء ثابتہ میں جو ثابتہ کا
حکم حقائق الاشیاء پر کیا گیا ہے یہ حکم لغو اور بے فائدہ ہے تو اس اعتراض کا منشاء
امور ثلثہ ہیں ایک حقیقۃ کی تعریف ماہیۃ الشیء ہو ہو دوسرا الشیء کا بمعنی الوجود
ہونا تیسرا ثبوت کا معنی الوجود ہونا اس وقت اس عبارت کا معنی یہ ہوگا۔ الوجودات
تک الوجودات موجودۃ تو موجودات پر موجودۃ کا حکم کرنا لغو ہے کیونکہ عقد وضع
مستلزم ہے عقد حمل کو یہ تو ایسے ہو جیسے کہا جائے الامور الثابتہ ثابتہ عقد
وضع یعنی موضوع کی وصف عنوانی کا صدق افراد موضوع پر جو ہوتا ہے اس کو عقد
وضع کہتے ہیں پھر افراد موضوع پر جو محمول کا حکم ہوتا ہے اسے عقد حمل کہتے ہیں۔ اب
چونکہ وصف عنوانی موضوع کی حقائق الاشیاء ہے اور حقائق جمع ہے حقیقۃ کی اور
حقیقۃ ماہیۃ الشیء ہو ہے تو یہاں الشیء بمعنی الثابت ہوگا اور الاشیاء جمع ہے
الشیء کی اور یہ بھی الثابتہ کے معنی میں ہوا تو عقد وضع کا حاصل ہوا الامور الثابتہ
الثابتہ اور محمول پھر ثابتہ ہے جس کا حکم الامور الثابتہ پر ہو رہا ہے تو
موضوع اور محمول کا مفہوم ایک ہوا اور ان میں کوئی فرق اور تغایر نہیں ہے تو حکم
الشیء علی نفسه ہوا یعنی ایک چیز کا اپنے آپ پر حکم کرنا ہوا تو یہ حکم یقیناً لغو ہے۔

اور کسی فائدہ کا حامل نہیں ہے تو یہ ایسے ہوا جیسے الثابتہ ثابتہ ہے تو اس کا منشاء وہی امور ثلاثہ مذکورہ ہیں اگر ان میں سے کوئی ایک تبدیل ہو جائے تو یہ حکم لغو نہیں رہے گا بلکہ حامل فائدہ ہوگا تو حقائق کا لفظ چھوڑ کر اس کے بجائے عوارض کا لفظ لے آئیں اور عوارض الاشیاء ثابتہ کہہ دیں تو یہ حکم لغو نہیں کیونکہ عارض بمعنی ما بہ الشئ ہو میں نہیں ہے اگر دوسرا یعنی الشئ جو بمعنی الموجود ہے اسے ہٹا کر حقائق المعدومات کہیں تو بھی لغو نہیں ہے تو لفظ الاشیاء جو بمعنی الموجود ہو کر بجانب موضوع تھا وہ نکل گیا تو اب موضوع کی جانب میں محمول کا مفہوم نہیں رہا لہذا اتحاد معنی بین الموضوع والمحمول ختم ہو جائے گا جو موجب لغویۃ تھا تیسرا لفظ یعنی ثابتہ بمعنی موجودہ ہے اس کے قائم مقام منصوبۃ لے آئیں اور کہیں حقائق الاشیاء یعنی حقائق الموجودات منصوبۃ تب بھی کوئی لغویۃ نہیں کیونکہ محمول کا مفہوم متغایر عن مفہوم الموضوع ہو چکا ہے تو ان صورتوں میں حمل صحیح ہے کیونکہ حمل کا معنی ہے دو امر جو متغایر بحسب المفہوم ہوں ان کو متحد بحسب الوجود قرار دینا تو ان تمام صورتوں میں حمل کی تعریف صحیح صادق آرہی ہے اور بعض پر سوال مقصود کرنا تفصیر ہے ایسے نہیں کرنا چاہیے۔

ربما يحتاج الى البيان لغویۃ حکم والا سوال سابق کے جواب میں شارح نے کہا قلنا المراد حاصل اس جواب کا یہ تھا کہ مراد اس کی یہ ہے کہ جن کے متعلق ہم حقائق الاشیاء ہونیکا اعتقاد و نظریہ رکھتے ہیں اور ان کو مختلف اسما مثلاً انسان و فرس سما و ارض و غیرہ سے موسوم کرتے ہیں یہ تمام نفس الام میں امور موجود ہیں موصوم نہیں بلکہ حقیقتاً ثابت اور موجود ہیں جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود یعنی جس ذات کے متعلق ہم واجب الوجود ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں وہ حقیقتاً نفس الامر میں موجود ہے ورنہ تو یہاں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس کا موجود ہونا واجب ہے اس پر موجود کا حکم کرنا لغو ہے یہاں بھی تو

عقد وضع مستلزم لعقد الحمل ہے لیکن مانعقدہ کی تاویل کے بعد یہ حمل اور حکم صحیح اور مفید ہے ایسے ہی حقائق الاشیا ثابتہ کا مفہوم مفید ہے اس میں کوئی لغویۃ نہیں اس کے بعد کہا رہتا محتاج الی البیان تو محشی نے رہا کا معنی فلماً کے ساتھ کیا ہے یعنی اس قسم کی کلام محتاج الی البیان نہیں ہوتی بلکہ اس کا معنی جو ہم نے پیش کیا ہے وہ عیاں اور واضح ہے اور اکثر لوگ یہی معنی سمجھتے ہیں جیسے کہ واجب الوجود موجود میں ہے حاصل یہ ہے کہ موضوع کو بحسب الاعتقاد اخذ کرنا مشہور بین الناس ہے اور یہ کلام مفید ہے اور حامل فائدہ ہے بیان معنی کی ضرورت نہیں ہاں مگر بعض اقسام کی خاطر کبھی اس کا مفہوم پیش کرنا پڑتا ہے ورنہ تو ضرورت نہیں ہے لیس مثل قولک الثابت ثابتٌ هذا ناظر الخ و ہذا الکلام مفید کے ساتھ اس عبارت کا تعلق ہے یعنی حقائق الاشیا ثابتہ یہ کلام مفید ہے اور حامل فائدہ ہے سائل نے جو اسے الثابت ثابتٌ جیسا قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ سائل نے اس مثال کو متحد الموضوع والمحمول اعتبار کر رکھا ہے یعنی الثابت جو درجہ موضوع میں ہے۔ اس کے اندر ثبوت نفس الامری کا اعتبار کیا ہے اور ثابتٌ جو درجہ محمول میں ہے اس میں بھی ثبوت نفس الامری معتبر ہے تو اس صورت میں یہ کلام بے فائدہ ہے بخلاف حقائق الاشیا ثابتہ کے اس میں موضوع یعنی حقائق الاشیا بحسب الاعتقاد ماخوذ ہیں اور ثابتہ جو محمول ہے یہ بحسب نفس الامر معتبر ہے تو یہاں موضوع اور محمول میں تغایر بحسب المفہوم ہے متحد الموضوع والمحمول نہیں ہے اس لئے یہ کلام مفید ہے وقوله ولا مثل انا ابوالنجم وشعری شعری ناظر الخ قولہ رہا محتاج الی البیان یعنی یہ قول رہا محتاج الی البیان کے ساتھ مرتبط ہے یعنی حقائق الاشیا ثانیہ محتاج الی البیان صرف اقل الادقات میں تھا بعض اذہان تاصرہ کیلئے ورنہ تو اس کی مراد جو بیان کی گئی ہے مشہور عند الناس ہے بخلاف قول شعری شعری کے کہ یہ محتاج الی البیان ہے البتہ

یعنی یقیناً اس کے بیان کی ضرورت ہے کیونکہ اس کی مراد مخفی ہے جو محتاج
 الی البیان ہے اور اس کی جو مراد ہے سیاتی و لک ان تقول یہ بھی ہو
 سکتا ہے کہ آپ یوں کہیں کہ حقائق الاشیاء ثابتہ محتاج الی البیان ہے لیکن
 اس میں تاویل اور صرف عن الظاہر کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کی مراد مشہور
 ہے جو محتاج الی التاویل نہیں ہے بخلاف شعری شعری کے کہ وہ محتاج الی التاویل
 ہے وہ یہ کہ شعری الآن کشری فیما مضی یعنی اب بھی میرے شعریسے ہیں جیسے زبانہ
 ماضی میں عمدہ اور بہترین ہوا کرتے تھے یا یہ تاویل کہ شعری ہو شعری المعروف بالبلاغۃ
 یعنی میرے شعروہی اشعار ہیں جو معروف بالبلاغۃ ہیں وھذا المعنی لا یحصل
 بمجعل الاضافۃ للعہد یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ شعری شعری بھی
 محتاج الی التاویل والصرف عن الظاہر نہیں ہے کیونکہ شعری مقید بقید الآن
 یا فیما مضی یا المعروف بالبلاغۃ یہ بعض اشعار ہیں اور اضافۃ شعری شعری
 میں اضافۃ برائے عہد ہے اور مراد بعض اشعار معہود ہو جائیں گے پہلے شعری
 میں وہی الآن اور ثانی شعری سے فیما مضی اور معروف بالبلاغۃ والے
 مراد ہوں گے اور عہدیتہ اضافۃ کا حقیقی معنی ہے لہذا صرف عن الظاہر اور تاویل
 کی ضرورت نہیں ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ معنی اضافۃ کو برائے عہد
 قرار دینے سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ عہدیتہ کا معنی یہ ہوتا ہے کہ بعض معین اشعار
 مراد ہوں باقی رہی تقید مخصوص الآن و فیما مضی یا معروف بالبلاغۃ کی مخصوص
 تقیدات پر عہدیتہ دال نہیں ہوتی بعض معین افراد کا مراد ہونا اور مقید بالقید
 المحصوص کا مراد ہونا ان دونوں میں بڑا فرق ہے عہدیتہ بعض معین پر دال ہوتی۔
 لیکن مقید بقید مخصوص پر دال نہیں ہوتی اور عہدیتہ معہود کے ذکر سابقہ کی مقتضی
 ہوتی ہے خواہ ذکر حقیقی ہو یا حکمی و ہذا منتفہ ہما و المشہود ان المراد بالبیان
 یعنی رہا محتاج الی البیان میں بیان سے مراد بیان صدق ہے تو اس صورت میں

کو نہ مفید آگئی تاکید ہوگی یعنی یہ کلام مجبے فائدہ نہیں ہے بلکہ حامل فائدہ ہے اور اس کا صدق اور مطابق نفس الامر ہونا بالدلیل بیان کرنیکی ضرورت ہے تو کلام مفید ہوئی دیر دعلیہ اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ شعری شعری بھی تو اسی طرح محتاج الی البیان ہے کہ اس کا بھی بیان صدق اور مطابقت نفس الامر کو واضح کرنیکی ضرورت اس میں بھی ہے واعلم ان الاشاعرۃ یعنی اشاعرہ لفظ اشئ کا اطلاق ایسے معنی پر کرتے ہیں جو موجود اور معدوم دونوں کو شامل ہے صرف موجود کے ساتھ مختص نہیں وہ ہے ما یصح ان یعلم ویخبر عنہ یہ اگرچہ مجاز سہی لیکن موجودہ و معدوم دونوں کو شامل ہے اب حقائق الاشیاء ثابتہ میں لفظ اشیاء کو اسی معنی پر محمول کیا جائے تو اس پر جو حکم کے لغو ہونے کا سوال تھا وہ از خود دفع ہو جائیگا بلکہ سرے سے ہی وارد نہیں ہوگا کیونکہ عبارت کا مفہوم ہوگا۔ ماہیات الامور التي تصح ان یعلم ویخبر عنها ثابتة موجودة فی الخارج تو اس حکم و حمل میں لغو ہونیکا سوال ہی وارد نہیں ہوتا کیونکہ موضوع اور محمول کے مفہوم میں تنایر واضح ہے جو صحت حمل کیلئے کافی ہے ^{۲۷}مت

تہ سورۃ اول التصدیق بہا و باحوالہا ماثن نے کہا والعلم بہا ای العلم بالحقائق متحقق تو شارح نے اس علم کے اندر تقسیم کر دی کہ ان حقائق کے تصورات والتصدیق بہا یعنی التصدیق بثبوتہا وجودہا اور باحوالہا یعنی ان کے حالات کی تصدیق از قسم ممکن ہونا متغیر سنا یہ تمام اقسام علمی متحقق ہیں محسنی نے کہا فاللایم فی العلم استغراق الانواع بمعونۃ المقام والعلم بہا میں لفظ علم پر جو الام تعریف داخل یہ بمعونۃ مقام استغراق انواع کیلئے ہے یعنی علم کے نوع اقصور اور نوع تصدیق دونوں کو شامل ہے اور استغراق افراد کیلئے نہیں ہے کیونکہ علم بالحقائق کے جمیع افراد کا ثابت و متحقق ہونا یہ بات صحیح اور ثابت نہیں ہے اور استغراق انواع بمعونۃ مقام ہے یہ قرینہ

استعراق انواع کا ہے کیونکہ یہ مقام ہے ردلا ادریۃ کا تو مطلق جنس کے علم کا ثبوت ان کے رد کیلئے کافی نہیں ہے کیونکہ لا اور یہ کا گروہ وجود شک کا تو اعتراض کرتے ہیں اور شک تصور ہے اور تصور علم کا ایک قسم ہے تو اس کے تسلیم کرنے سے جنس علم ان کے نزدیک ثابت ہوئی تو ان کے رد کیلئے ضروری ہے کہ تصدیق بنبوت الحقائق و بنبوت احوالہا کا متحقق ہونا ثابت ہو تو پھر ان پر رد ہو سکیگا۔

فہم ان الاستدلال پھر جو ثبوت صانع پر اور صفات صانع یعنی یہ کہ صلح عالم موجود ہے اور علم۔ قدرۃ و حیاۃ وغیرہ کے ساتھ متصف ہے ان کا اثبات اس علم بنبوت الحقائق اسی طرح علم باحوال الحقائق مثلاً یہ جاننا اور تصدیق کرنا کہ یہ حقائق ممکنۃ الوجود ہیں اور حادث ہیں ان تمام پر موقوف ہے لہذا ان حقائق کا علم تصوری اور تصدیقی دونوں ضروری ہیں فمن قدر الثبوت فقد غلط غلطین بعض حضرات نے العلم بہا سے مراد لیا تھا العلم بنبوتہا اس کی وجہ یہ پیش کی تھی کہ چونکہ جمیع حقائق کا علم نہیں ہے اس لئے العلم بہا کی مراد العلم بالحقائق کی بجائے العلم بنبوتہا مناسب ہے اسی کے متعلق محشی کہہ رہا ہے کہ جو شخص لفظ ثبوت کی تقدیر کا قائل ہے فقد غلط غلطین وہ دو غلطیوں میں مبتلا ہے ایک یہ اس نے یہ خیال کیا کہ نقطہ علم بالثبوت کافی ہے حصول مقصود میں حالانکہ یہ کافی نہیں ہے بلکہ ان حقائق کے ثبوت کا علم اور اسی طرح ان کے حالات اور پھر ثبوت احوال الحقائق کی تصدیق اور حقائق کا تصور یہ تمام امور تحصیل غرض یعنی اثبات وجود الصانع و تصانہ بصفاتہ کے ثبوت کیلئے یہ تمام امور ضروری ہیں دوسری غلطی یہ کہ اس تقدیر کو واجب اور ضروری سمجھا حالانکہ یہ ضروری نہیں ہے کیونکہ العلم بالحقائق سے متبادر یہی مفہوم ہے یعنی ان کے تصورات اور تصدیق بنبوت الحقائق وجودہا و باحوالہا لہذا تقدیر ثبوت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ خلاف متبادر ہے اور تحصیل غرض

میں بھی کافی تھیں ہے لہذا اس قائل کا یہ کہنا کہ غرض استدلال بغیر تقدیر ثبوت کے تمام نہیں ہوتی یہ قول کسی طرح صحیح نہیں ہے العلم بنبوتہما یعنی عبارت میں لفظ ثبوت مقدر ہے اور مضاف الی الضمیر ہے اور ضمیر راجع بطرف حقائق ہے وقیل یعنی حقائق الاشیاء ثابتہ سے جو ثبوت الحقائق مفہوم ہو رہا ہے العلم بہا میں ضمیر راجع اسی ثبوت کی طرف ہے جیسے اعدواہو اقرب میں ضمیر راجع بسوئے عدل ہے جو اعدوا سے مفہوم ہے جب ضمیر راجع الی الثبوت المضاف ہوئی تو ضمیر مذکور ہونی چاہیے تھی العلم بہ ہوتا کیونکہ لفظ ثبوت مؤنث نہیں ہے اس کا جواب دیا والتائینث باعتبار المضاف الیہ یعنی مضاف الیہ چونکہ لفظ حقائق ہے جو حقیقت کی جمع اور یہ مؤنث کا صیغہ ہے اسی کی رعایت کا اعتبار کرتے ہوئے ضمیر مؤنث لائے للمقطع بانہ لاعلم بجميع الحقائق جس نے لفظ ثبوت مقدر کیا تھا یہ اس کی دلیل پیش ہے یعنی والعلم بہا میں اگر لفظ ثبوت مقدر نہ کیا جائے تو معنی ہوگا العلم بالحقائق اور الحقائق جمع معرف باللام ہے تو متبادر یہی ہوگا کہ علم بجميع الحقائق متحقق ہے حالانکہ جمیع کا علم تو ہے نہیں اس لئے لفظ ثبوت مقدر ہونا چاہیے معنی یہ ہوگا کہ ان کے ثبوت کا علم متحقق ہے تو اس کے اندر ضروری نہیں کہ جمیع افراد حقائق کا علم ہو بلکہ بعض سے بھی ثبوت اشیا کا علم متحقق ہو سکتا ہے تو محشی نے اس پر یہ رد علیہ کے ساتھ اعتراض کر دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لا علم بجميع الحقائق میں علم سے کیا مراد ہے اگر علم تفصیلی مراد ہو اور مطلب یہ ہو کہ جمیع حقائق کا بالتفصیل علم متحقق اور حاصل نہیں ہے تو فہم مسلم تو آپ کی بات قابل تسلیم ہے لیکن یہیں مفسر نہیں ہے کیونکہ علم تفصیلی مراد نہیں ہے ہمارا مقصود تو فرقہ لا اور یہ پر رد کرنا ہے جو علم مطلق کے منکر ہیں تو جمیع حقائق کے علم اجمالی کا اثبات ان کے رد کیلئے

کافی ہے وان ارید اجمالاً فممنوع یعنی اگر لا علم سے مراد یہ ہو کہ جمیع
حقائق کا علم اجمالی بھی نہیں ہے تو یہ ممنوع یعنی قابل تسلیم نہیں کیونکہ فان
قولنا حقائق الاشیاء ثابتۃ یتضمن العلم الاجمالی بالجمیع کیونکہ یہ
تضییہ موجبہ صادقہ ہے اور حقائق الاشیاء اس کا موضوع ہے اور ثابتہ محمول
ہے اور مجہول مطلق پر حکم نہیں ہو سکتا تو یہاں جو حکم ہو رہا ہے یہ مستلزم ہے محکوم
علیہ کے متصور ہونیکو لہذا جمیع الحقائق کا علم اجمالی تو خود اسی حکم کی صحت سے
مستفاد ہوتا ہے اور مزید یہ کہ قد سبق ان المراد ما نعتقدہ یہ بھی تو
پہلے گزر چکا ہے کہ حقائق الاشیاء سے مراد ما نعتقدہ حقائق الاشیاء ہے
یعنی جن کو ہم حقائق سمجھتے ہیں اور اعتقاد رکھتے ہیں وہ ثابت ہوں تو
اعتقاد بھی علم ہے اس سے بھی ان اشیاء کا معلوم ہونا یقیناً ثابت ہوتا ہے
اجمالاً لا یقال سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ ہماری مراد لا علم جمیع الحقائق
میں علم تفصیلی مراد ہے اور آپ نے اس شق کے متعلق کہا فمستلزم ولا یضرنا
اسی پر سوال ہے کہ علم تفصیلی مراد ہے اور اگر یہ مراد نہ ہو تو یہ مضر ہے کیونکہ
مقصود اس کے بغیر حاصل نہیں ہوگا لہذا لفظ ثبوت مقدر کرنا ہوگا۔ کیونکہ
اگر لفظ ثبوت مقدر نہ کیا جائے تو العلم بہا ای بالحقائق سے علم تصوری
مراد ہوگا کیونکہ علم بالحقائق سے مراد نفس حقائق کا علم ہے جو تصوری ہے۔
تصدیقی علم تو نفس حقائق کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ وہ تو علم باحوال
الحقائق ہوتا ہے تو جب علم تصوری مراد ہو تو ضروری ہے کہ اس علم سے
مراد علم بالکنت ہوگا ورنہ تو لا ادریہ پر رد نہیں ہوگا۔ کیونکہ علم بالوجہ کے
تو وہ قائل ہیں کیونکہ شک کے وہ معترف ہیں جو فرد تصور ہے اس لئے علم سے
علم بالکنت مراد ہوگا حقائق کا اور علم بالکنت بغیر علم تفصیلی کے ہو نہیں سکتا۔
اور اس کے بدون لا ادریہ پر رد نہیں ہو سکتا لہذا لفظ ثبوت مقدر کر د

والعلم بہا میں العلم بثبوتہا مراد ہوگا جس سے لا اور یہ پر رد ہوگا لہذا نقول
 سے جواب دیدیا کہ تقیید بالکنہ پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ علم سے مراد عام ہے
 خواہ تصوری ہو کر یا لکنہ ہو یا بالوجہ یا تصدیقی ہو یہی تعمیم کافی ہے لا اور یہ
 پر رد کرنے کیلئے مع ان تعمیم الشارح یعنی شارح نے اس علم میں جو تعمیم
 کی ہے من تصوراتہا والتصدیق بہا و باحوالہا یہ آپ کی تقیید کے بالکل
 مینافی ہے لہذا تقیید کی ضرورت نہیں ہے بلکہ علم بالمعنی الا عام مراد ہے۔
 ولو سلم فبطلان المقید یعنی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ علم سے مراد علم بالکنہ ہے
 اور یہ مقید ہے بھی باطل تو اس بطلان سے یہ لازم نہیں آتا کہ ثبوت مقدر کیا جاوے
 بلکہ صحیح طریق یہ کہ قید ترک کر دی جائے اور علم سے مراد عام ہو خواہ تصوری بلکنہ
 او بالوجہ اور تصدیق بثبوت الحقائق اور تصدیق بثبوت احوالہا لہا جیسے
 شارح نے تعمیم کی ہے اور اس سے لا اور یہ پر رد بھی ٹھیک ٹھیک ہو جاتا
 ہے وقد يقال یہ ان پر اعتراض ہے جو لفظ ثبوت مقدر مانتے ہیں یعنی
 العلم بثبوتہا اگر مراد ہو تو پھر ثبوت کل افراد ہو یعنی یہ تصدیق کرنا کہ جمیع
 حقائق کا ثبوت متحقق ہے تو یہ بھی متیقن نہیں ہے۔ اگر بعض کا ثبوت
 مراد ہو تو پھر لفظ ثبوت مقدر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں یہ معنی بغیر تقدیر
 ثبوت کے بھی ہو سکتا ہے تو اس صورت میں عدول عن الظاہر کی کوئی وجہ نہیں
 ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ العلم بہا ای بالحقائق متحقق میں العلم ببعض الحقائق
 متحقق مراد ہے جو بغیر تقدیر ثبوت کے حاصل ہو رہا ہے تو تقدیر ثبوت
 میں عدول عن الظاہر ہے جسکی کوئی ضرورت نہیں ہے والجواب ان المراد
 الجنس اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حقائق الاشیاء ثابتہ میں حقائق سے
 مراد جنس الحقائق ہے اور العلم بہا میں العلم بذلک الجنس متحقق مراد ہے
 خواہ فی ضمن فرد واحد ثابت ہو یا افراد کثیرہ کے ضمن میں یعنی مقصود بجا

جزی ہے اور رد علی انحصار میں یہی کافی ہے کیونکہ وہ دونوں جگہ سلب کلی کا مدعی ہے یعنی اشیاء میں کسی شئی کی حقیقت کو ثابت نہیں مانتا اور نہ کسی حقیقت کے علم کو متحقق مانتا ہے یرد علیہ اس پر اشکال وارد کر دیا کہ ان مقدمات سے جو مقصد مقادہ حاصل نہیں ہوا کیونکہ مقصود یہ تھا کہ اس کے ساتھ تنبیہ ہو جائے۔ ما نشاہد من الاعیان والاعراض کے وجود پر اور ان کے ساتھ متحقق علم پر اور وہ عرض اس سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جنس جو مراد ہے ضروری نہیں کہ ما نشاہد کے ضمن میں موجود ہو اور ان ہی کا علم متحقق ہو۔ ہو سکتا ہے کہ وہ جنس ان متحقق افراد کے سوا کسی اور فرد میں موجود ہو تو ما نشاہد کے وجود پر تنبیہ نہیں ہوگی جو کہ مقصود تھا و جوابہ حاصل یہ کہ مراد یہ کہ تنبیہ خود جنس ما نشاہد کے وجود پر ہی کرنا چاہتے ہیں تو کلام سابق میں مضاف محذوف ہے یعنی التنبیہ علی وجود جنس ما نشاہد او نقول یہ جواب ثانی ہے یعنی جب شئی من الاشیاء ثابت ہوئی تو پھر احق بالثبوت یہی مشاہدات ہیں نہ کہ غیر مشاہدات کیونکہ غیر مشاہدات کی بنسبت مشاہدات کو ثابت ماننا احق عند العقل ہے اور تنبیہ کیلئے اتنا مقدار کافی ہے۔

وہم العنادیۃ ان کا یہ نام اس لئے ہوا کہ یہ معاند عنادی اور ضدی لوگ ہیں اور نفس الامر میں کسی امر کی نسبت الی امر آخر کو بالکل نہیں مانتے بلکہ عدم تحقق کے با مجرم والیقین قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ دنیا میں کوئی قضیہ بدیہیہ اور نظریہ ایسا موجود نہیں ہے جس کے لئے اس کے برابر کا معارض نہ ہو بلکہ ہر قضیہ کا معارضہ مائل موجود ہے وہ یظہر اس سے ظاہر ہوا ان کا انکار صرف حقائق موجودات کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ وہ موجود اور معدوم ثابت کا بھی انکار کرتے ہیں اور شارح کا ان کے انکار کو حقائق موجودات کے ساتھ بالتفصیل ذکر کرنا سیاق کی موافقت کی وجہ سے ہے کیونکہ سیاق کلام حقائق

موجودات کے متعلق تھا والا ظہر زیادہ ظاہرات یہ ہے کہ حقائق الاشیاء میں اشیا
کو عمومی معنی پر محمول کریں تاکہ موجودہ و معدوم دونوں کو شامل ہو جلتے ^۲قوله من
ینکر ثبوتها ای تقررها یعنی ثبوت سے مراد وجود خارجی نہیں بلکہ شامل للمعدوم
بھی ہے اس لئے ثبوت سے مراد درجہ تقرر ہے یعنی اشیا کا تقرر اور
امتیاز ہونا فرض فارض سے قطع نظر کرنیکے بعد کیا ان کو فی نفس الامر تقرر و
امتیاز عن الاغیار حاصل ہے اس کا انکار کرتے ہیں اس قسم کا امتیاز نہ موجود
کا مانتے ہیں نہ معدومات کا تقرر یا کا معنی قرار دادن بھی کیا جاتا ہے یعنی ان
اشیا کا ایک ہی درجہ میں قرار نہیں مانتے بلکہ حسب اعتقاد تبدیل ہوتے رہتے
ہیں لہذا ہر قوم کا مذہب ان کی نسبت حق ہے اور خصم کے نزدیک باطل ہے
دلیستدوں اور استدلال پیش کرتے ہیں کہ صفراوی انسان اپنے منہ میں
میٹھی چیز کو کڑوا محسوس کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ معانی ادراکات کے تابع ہیں ان کی
اپنی کوئی حقیقت مستحکم نہیں ہے یزعم انه یہاں زعم بمعنی قول باطل
کہ ہے ————— نہ بمعنی اعتقاد باطل کے کیونکہ شک کیلئے
اعتقاد ہوتا ہی نہیں ہے قوله وان لم یتحقق شارح نے الزاماً پیش
کیا تھا کہ اگر نفی اشیا متحقق ہے تو نفی بھی ایک مفہوم اور ماہیت ہے تو
بھی کوئی نہ کوئی ماہیت ثابت ہو گئی اگر نفی اشیا متحقق نہیں ہے تو پھر ثبوت
اشیا ہو جائیگا کیونکہ اگر نہ ثبوت ہوا اور نہ نفی تو یہ ارتفاع نقیضین ہے
جو کہ باطل ہے اس پر محشی نے کہا یرد علیہ ان عدم ارتفاع النقیضین یعنی
اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ ارتفاع نقیضین ان کے نزدیک جملہ محذات
میں سے کوئی امر واقعی نہیں ہے لہذا نفی کے عدم تحقق سے ثبوت لازم
نہیں آتا کیونکہ ان کے نزدیک اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین کی
نفس الامر میں کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک موهومات

فاسدہ میں سے ہے فالصواب فی الالزام یعنی صواب فی الالزام یہی ہے کہ
 شق اخیر پر اکتفا کیا جائے یعنی حقائق مطلقہ خواہ موجودہ ہوں یا معدومہ تم
 ان کے متعلق کہتے ہو کہ لاشیء من الحقائق فی نفس الامر تو نفس الامر میں تم کو
 نفی اشیا کا جزم و یقین ہے تو تمہارے نزدیک نفی متحقق ہوئی تو نفی بھی جملہ
 حقائق میں سے ایک حقیقت ہے کوئی نہ کوئی حقیقت ثابت ہو گئی فثبت
 بعض ما نفیتم وقد یتوہم ان انکارہم مقصود یہ دہم کیا جاتا ہے
 کہ ان کا انکار صرف حقائق موجودات خارجیہ پر مقصور و محصور ہے تو ثبوت
 نفی سے ان پر الزام نہیں آسکتا کیونکہ نفی کے ثبوت سے حقائق خارجیہ کا ثبوت
 لازم نہیں آتا ویوجہ الالزام پھر انہوں نے تو حیثیہ الزام میں تکلف سے
 کام لیا تا کہ نفی کے ثبوت سے کسی حقیقتہ خارجیہ کا ثبوت ہو جائے اور وہ تکلف
 یوں کرتے ہیں بان النفی حکم الخ کہ نفی ایک حکم ہے اور حکم تصدیق ہے اور
 تصدیق از قبیلہ علم ہے اور علم ان اعراض میں سے ہے جو موجودہ فی الخارج
 ہیں تو حقیقتہ خارجیہ کا ثبوت ہو گیا اور الزام تام ہوا یرد علیہ سے اس پر
 اشکال وارد کر دیا کہ بہت سے متکلمین علم کو موجودات خارجیہ سے ہونا تسلیم
 نہیں کرتے بلکہ امور ذہنیہ میں درج قرار دیتے ہیں کیونکہ علم ان کے نزدیک
 ایک اضافۃ کا نام ہے جو امر ذہنی ہے اور اگر علم کا موجودات خارجیہ میں
 سے ہونا ثابت ہو تو یہ مسئلہ نظری ہے جو انظار دقیقہ سے ثابت ہے تو
 اس کے ساتھ ان پر کیسے الزام دے سکتے ہیں جو اجلی بدہیات کے منکر ہیں وہ
 تمہارے اس نظری اور خفی مسئلہ کو کیسے تسلیم کریں گے بلکہ اس کو جملہ مخیلات
 فاسدہ اور موهومات میں درج مانیں گے لایقال یعنی ان کا انکار اگر مقصور
 ہو حقائق موجودات خارجیہ پر تو بھی یہ الزام ان پر تام ہے تکلف مذکور
 کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس الزام کی تردید جو تحقق عدم تحقق میں ہے

یہ تحقق بمعنی الوجود ہے حاصل تردید یہ ہوگا کہ ان لم يتحقق نفی الاشیاء
یعنی ان لم يوجد فی الخارج نفی الاشیاء فتحقق الاشیاء وان تحقق نفی
ای ان وجد النفی فی الخارج فقد ثبت موجود فی الخارج یعنی جب تردید
موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے میں ہے تو جو نسبی شق وہ اختیار کریں
اسی شق پر الزام تام ہے لانا نقول یس ہمتا بمعناہ تو اس مذکور
کو رد کر دیا کہ یہاں لفظ تحقق بمعنی الوجود الخارجی نہیں ہے ورنہ تو اسی
صورت میں تردید کی شق اول صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں مفہوم عبارت
یہ ہوگا کہ اگر نفی الاشیاء متحقق نہیں ہے تو ثبت الاشیاء تو یہ استلزام صحیح
نہیں کیونکہ نفی کے موجود فی الخارج نہ ہونے سے وجود اشیاء فی الخارج لازم
نہیں آتا کیونکہ نفی الاشیاء ثابت فی نفسہ ہو جس کے ساتھ اشیا معدوم
فی نفس الامر رہیں اور نفی خود معدوم فی الخارج ہو چونکہ یہ نفی فی نفسہ ثابت
ہے اور اشیا اس کے ساتھ متصف ہیں تو ایسی صورت میں نفی کے عدم
الوجود فی الخارج سے وجود اشیا تو لازم نہیں آتا بلکہ نفی ثابت فی نفسہ
کے ساتھ اشیا متصف رہیں گی کیونکہ بعض متکلمین نفی اور عدم کو ثابت
فی نفسہ مانتے ہیں لیکن موجود فی الخارج نہیں مانتے انما یتم علی العناریۃ
لا ادریہ پر اس کا تام نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ تو کسی قسم کے مقدمہ کے
ساتھ وہ دعویٰ جزم نہیں کرتے تو ایسے لوگوں کے ساتھ نزاع کیسے ہو سکتا
ہے اور کہا جاتا ہے کہ عندیہ دعویٰ کرتے ہیں جزم کا بعدم تقرر واجب وہ
ایک قسم کی مدعی ہیں تو ان پر بھی الزام ہو سکتا ہے حاصل یہ کہ جب وہ تقرر اشیا
کی نفی کرتے ہیں تو ان کے نزدیک کوئی نسبت نفس الامر میں متحقق نہ ہوتی
کیونکہ نسبت بھی تو ایک شئی ہے تو اس وقت انہیں الزام کہا جاسکتا ہے کہ
اگر نسبت النفی فی نفسہ متحقق نہیں ہے تو نسبت الثبوت متحقق ہوگی کیونکہ

نفس الامر ان دونوں نسبتوں سے تو خالی نہیں ہو سکتا آخر ایک تو ثابت ہوگی۔
 لہذا الزام تو ہو سکتا ہے تو عندیہ پر الزام کی عدم تمامیت متیقن نہیں ہے اس
 لئے محشی نے کہا واما على العندية اى عدم تمامه على العندية ففيه
 تأمل البتہ یہ وارد ہوگا کہ ان کے نزدیک اجتماع اور ارتفاع نقيضين مجتہد
 فاسد سے ہے اس لئے وہ الزام سے بچاؤ کر سکتے ہیں ^{۳۱} وقال فى شرح
 المقاصد یہ نفیہ تأمل کی تائید ہے یعنی انہ تمام على العندية و اشارۃ الى
 ان بين كلاميه تدافع شرح مقاصد میں شارح نے کہا کہ عندیہ اور عندیہ
 کی کلام میں تناقض ہے کیونکہ وہ لوگ اثبات یا نفی کی حقیقت کے ساتھ معترف
 ہیں علی الخصوص جہاں وہ دعویٰ شبہ کرتے ہیں تو انہیں اعتراف کرنا پڑتا ہے
 کہ جب اس میں شبہ ہو گیا لہذا یہ ثابت نہ ہوئی اور جب عندیہ نے حقائق کا
 انکار کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ خیالات فاسدہ ہیں تو گویا نفی کے معترف ہوئے
 اور عندیہ نے جب ان کے تقریر اور ثبوت انکار کیا اور کہا کہ تابع للاعتقاد ہیں تو
 وہ بھی ایک قسم کے ثبوت کے مدعی ہو گئے لہذا ان پر الزام تمام ہو سکتا ہے۔
 قولہ قالوا الضروریات ہذا دلیل اللادریہ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ عیان یعنی
 مشاہدہ بالعبین پر وثوق اور اعتماد نہیں کسی کے حس میں ایک شئی واحد ہے۔
 دوسرے کے حس میں وہی شئی دو ہیں تو اب کس کے عیان پر اعتماد کریں پہچال
 حس ذائقہ کا ہے کہ ایک ہی شئی ایک شخص کے ذائقہ میں میٹھی ہے اور دوسرے
 کے ذائقہ میں وہی شئی کڑوی ہے ان کے علاوہ اور بدیہیات میں اختلافات
 اور شبہات ہیں اس لئے یہ ناقابل اعتماد ہوئے اور نظریات فسرع ہیں
 بدیہیات کی جب بدیہیات میں فساد ہے تو نظریات میں بطریق اولی فساد
 ہوگا۔ لہذا توقف اور شک متیقن ہوا غرض ہم من هذا التمسك یہ اس ہم
 کا دفع ہے کہ ان کا یہ تمسک دال ہے ان کی غرض کسی امر کا اثبات یا نفی ہے تو

ایک قسم کا جزم تو ہوا لہذا عناد یہ اور عندیہ کی طرح انکی کلام بھی تناقض
ہوا تو محشی نے کہا کہ ان کا مقصد اثبات یا نفی نہیں ہے بلکہ ان کی غرض یہ ہے
کہ اسی وجہ سے شک اور شبہ حاصل ہوتا ہے کہ کوئی ایک جانب متیقن
نہیں ہو سکتی قد یغلط کثیرا یہاں ایک شق کو غلط کہنا یہ بھی ایک دعویٰ
ہے اور اس کے ساتھ دوسری جانب کی صحت کا دعویٰ ہو جائیگا یہ تو ان
کے مذہب کے خلاف ہے تو محشی نے کہا کہ یہ لفظ غلط لوگوں کے زعم پر مبنی
کر کے بول رہے ہیں ورنہ تو وہ نہ غلط کے قائل ہیں نہ صحیح کے ان قلت قد
الداخلۃ یعنی قد جب مضارع پڑا غلط ہوتا ہے تو معنی قلت کا دیتا ہے اور
اس کے ساتھ لفظ کثیر کا اطلاق اس قلت کے منافی ہے قلت کے ساتھ
اس کا ایک جواب یہ دیا کہ لفظ قد بطور استعارہ اور مجاز کے تحقیق کے معنی میں
استعمال ہوتا ہے تو یہاں یہ قد برائے تحقیق ہے تقلیل نہیں ہے علاوہ ان کے ساتھ
دوسرا جواب دیا کہ یہ قلت بنسبت دوسری جانب کے ہے جس کو لوگ صحیح کہتے
ہیں تو قلت اضافی کثرة نفس الامر کے منافی نہیں کیونکہ غلط محسوس کرنے
والے بنسبت صحیح محسوس کر نیوالے کے قلیل ہیں مگر فی حد ذاتہ کثیر التعداد
ہیں قولہ لا انتفاء اسباب الغلط فان قلت یعنی ہو سکتا ہے کہ غلطی عام کیلئے
کوئی عام سبب ہو جس میں عوام الناس مبتلا ہوں پھر آپ کو کیسے یقین ہوگا کہ غلطی
کے مطلق اسباب منتفی ہیں قلت سے جواب دیا کہ بدھتہ عقل جزم و یقین کج کرتی
ہے کہ عقل میں حلاوت ہے مرارۃ و تلخی نہیں ہے یہ ہم الزام نہیں دے رہے بلکہ
جواب مبنی بر تحقیق ہے یعنی نفس الامر میں حقیقتہً ایسے ہے کہ عقل میں حلاوت
ہے اور بدھتہ عقل اس کی صحت کیلئے شاہد ہے حاصل یہ کہ لا اور یہ نے جو
تک اختیار کیا تھا وہ یہ تھا کہ جس بعض مواد میں غلطی کرتی ہے جیسے احوال اور
صفرادی میں تو جب جس بعض مواد میں غلطی کرتی ہے تو ہو سکتا ہے کہ جمیع مواد

میں غلطی کرے لہذا یہ مفید علم ولیقین نہیں ہو سکتی تو ہیئت استدلال یوں ہوئی۔
 اَحْسَ قَدْ يَلْطُ فِي بَعْضِ الْمَوَادِّ مَتَى كَانَ الْحَسُّ يَغْلُطُ فِي بَعْضِ الْمَوَادِّ فَيَجُوزُ
 اَنْ يَغْلُطُ فِي جَمِيعِ الْمَوَادِّ فَيَنْتِجُ فَالْحَسُّ يَجُوزُ اَنْ يَغْلُطُ فِي جَمِيعِ الْمَوَادِّ فَلِهَذَا لَا يَكُونُ
 الْحَسُّ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ وَالْيَقِينِ“ تو شارح علامہ نے اس قیاس کے کبریٰ کو
 بھی متی کا ان احس الخ کو منع کیا یا نا لا نسلم ان احس اذا كان غالطاً في بعض
 المواد يلزم جواز غلطه في الجميع کیونکہ بعض مواد میں غلطی اسباب جزئیہ مخصوصہ
 کی بنیاد پر ہے لہذا یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ بعض مواد اضرئی میں موجب جزم اور
 یقین ہو بسبب منتفی ہونے اسباب غلطی کے تو مستدل نے پھر سوال کر دیا کہ جب
 بعض مواد میں غلطی ہو تو جائز ہے کہ جمیع مواد میں غلطی ہو بسبب عام کے یعنی
 غلطی کا کوئی سبب عام ہو جس کے اندر عوام الناس مبتلا ہوں تو کیسے یقین
 جزم حاصل ہو سکتا ہے اسی سوال کو محشی نے لیا بقولہ فان قلت لعل
 صہنا سبباً عاماً للغلط عام فاین الجزم بانتمفاء مطلق اسباب الغلط قلت
 سکتا تھا اسی کا جواب دیا کہ سبب عام للغلط العام ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ
 بدھتہ عقل جزم کرتی ہے کہ بعض مواد میں سبب غلطی منتفی ہے جیسے حلاوة
 عمل کا ادراک حاصل با جزم العادی ہے جسکی طرف غلطی کے وہم کا شائبہ
 بھی متطرق نہیں ہے باقی رہا صرف امکان عقلی غلطی کا تو یہ جزم عادی کے
 منافی نہیں ہے کیونکہ کلام بنی علی التحقيق ہے الزام وغیرہ کی بات نہیں جس
 میں امکان عقلی کا سہارا لیتے رہیں ممکن ان یعبر عنہ شارح نے علم کی
 تعریف میں کہا صفة یتجلی بہا المذکور من قامت بہ ای یتضح ویطھر ما یدکر
 و ممکن ان یعبر عنہ یعنی علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کے ساتھ یہ صفت قائم
 ہو تو اس کیلئے قابل ذکر اور قابل تعبیر شئی واضح ہو جاتی ہے تو مذکور کا معنی
 کیا مایذکر و ممکن ان یعبر عنہ تو محشی نے کہا فیہ اشارة یعنی یعبر عنہ کے

لفظ سے ادھر اشارہ کیا کہ لفظ مذکور ذکر بالکسر سے ماخوذ ہے جو لسانی ذکر ہوتا ہے کیونکہ لفظ یعبر عبارت سے ہے جو لسانی تعبیر سے حاصل ہوتی ہے ذکر بالضم سے ماخوذ نہیں ہے جو بالقلب ہوتا ہے بعض کا یہ خیال تھا کہ ذکر قلبی صرف یقین کو کہا جاتا ہے تو اس کا ذکر علم کی تعریف میں صحیح نہیں ہے کیونکہ علم تو یقین اور ظن وغیرہ کو شامل کرتے ہیں ذکر قلبی بمعنی یقین کے ظن کو شامل نہیں ہوگا تو محشی نے جواب دیا کہ دان صح ذکرہ یعنی چونکہ ذکر قلبی بھی علم کی طرح عام ہے جو ظن اور جہل وغیرہ کو شامل ہے کیونکہ یہ امور قلب کے ساتھ متعلق ہیں محشی نے ذکر بالضم سے ماخوذ نہ ہونے کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا حملاً للفظ یعنی چونکہ لفظ مذکورہ میں شائع اور متبادر ہی ہے کہ یہ لفظ بالعموم ذکر لسانی سے ماخوذ ہوتا ہے تو شائع و متبادر پر حمل کرتے ہوئے ذکر لسانی سے ماخوذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ممکن ان یعبر عنہ کے ساتھ قولہ فی شمل ادراک الحواس شارح نے علم کی تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ یہ تعریف ادراک حواس کو بھی شامل ہے یعنی ادراک احساسی بھی اس تعریف میں داخل ہے محشی نے اس پر اعتراض کر دیا کہ ادراک حواس کو علم کہنا عرف اور لغتہ کے خلاف ہے کیونکہ بہائم میں بھی حواس خمسہ ہیں جن کے ساتھ ان کو علم احساسی ہوتا ہے حالانکہ بہائم عرف و لغتہ میں ذوالعلم نہیں ہیں بعض نے اس کا جواب دیا کہ بہائم کو علم احساسی حاصل ہے البتہ بہائم سے علم غیر احساسی منتفی ہے بعض نے جواب دیا کہ مراد ہے ادراک العقل بالحواس کیونکہ مدرک حقیقتاً عقل ہے اور حواس تو صرف آلات اور ذرائع ہیں نہ کہ خود مدرک یہ ادراک بہائم میں نہیں ہے۔ شارح نے علم کو اس تعریف میں تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ یہ تعریف ہر قسم کے ادراک کو شامل ہے خواہ ادراک حواس ہو یا ادراک عقل خواہ تصورات ہوں یا تصدیقات یا یقینیہ یا غیر یقینیہ ہوں بخلاف اس

تعریف کے جو علم کی تعریف صفت توجب التمییز لا یحتمل لنقیض کے ساتھ کی جاتی ہے یہ ایسی تعریف ہے جو تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ غیر یقینیہ میں احتمال نقیض موجود ہوتا ہے قولہ لا یحتمل لنقیض ای نقیض التمییز کما ہوا لظاہر یعنی علم ایک ایسی صفت ہے جو موصوف کے ساتھ یعنی نفس کے ساتھ قائم ہو کر موجب ہوتی ہے تمیز شئی کی جس کے اندر نقیض تمیز کا احتمال نہیں ہوتا تو نقیض سے مراد نقیض تمیز ہے اور احتمال جو لا یحتمل میں مذکور ہے یہ صفت ہے متعلق تمیز کی یعنی وہ صفت جس شئی کو تمیز کر لگی وہ ہوا اس کا متعلق حاصل یہ ہوا کہ یہ متعلق نقیض تمیز کا احتمال نہ رکھے لیکن ظاہر عبارتہ میں تمیز کی صفت بنادی گئی ہے مجازاً کیونکہ تمیز شئی میں تمیز متعلق (بالکسر) ہے اور شئی متعلق (بالفتح) ہے تو یہ لا یحتمل حقیقتاً تو صفت متعلق (بالفتح) کی بھی مجازاً ظاہری طور پر صفت متعلق (بالکسر) کی بنادی گئی ہے وصف المتعلق (بالکسر) بصفة المتعلق

(بالفتح) کر دی گئی۔ ثم التمییز فی التصور الصورة یعنی علم تصوری میں وہ صفت علمیہ جس تمیز کی موجب ہے وہ صورت ہے اور متعلق اس کا ماہیہ ہے جیسے ماہیہ انسان کا علم ایک ایسی صفت ہے جو اس صورت کی موجب ہوگی لنفس جس کے ساتھ انسان کو تمیز عن الاغیار حاصل ہوگی اور یہ ماہیہ انسانیاں صورت حاصلہ کی نقیض کا احتمال نہیں رکھتی جو اس کیلئے موجب تمیز ہو سکے دفی التصدیق الاثبات والتنفی یعنی علم تصدیقی میں جو تمیز ہوگی وہ ہے اثبات احد الطرفين لاخر ونفی احد الطرفين عن الآخر اور ان کا متعلق طرفین ہیں مثلاً العالم حادث کا جب علم حاصل ہوگا تو موجب ہوگا اثبات حادث کا للعالم یہ ایسا اثبات ہے کہ یہ طرفین اس کی نقیض یعنی نفی کا احتمال نہ رکھیں یا العالم لیس بقدم کا جو علم حاصل ہوگا وہ موجب ہوگا نفی قدم کا عن العالم ایسی نفی کہ طرفین اس کے اثبات کا احتمال نہیں رکھیں گے وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ یہ علم مستندالی اس

ہوتا ہے یا الی البداهۃ والعادة اس لئے اس کے اندر احتمال نقیض ختم ہو جاتا ہے
تو متکلمین کے نزدیک علم صفتہ موجبہ کا نام ہوا اور نفس صوره اور اثبات ونفی
کا نام نہ ہوا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ متکلمین کے نزدیک علم ایک
صفتہ قائمہ بالنفس کا نام ہے جو اس قسم کی تمیز کا موجب ہے البتہ فلاسفہ
کے نزدیک صورت وغیرہ کا نام ہے والعلم بهذا المعنی یعنی علم اس معنی موجب
تمیزاً لا یحتمل النقیض اگر حکم سے خالی ہو تو تصور ہے ورنہ تصدیق بناءً علی
عدم التقیید بالمعانی شارح نے علم کی تعریف کو عام کرتے ہوئے کہا کہ یہ تعریف
صفتہ موجب تمیزاً الخ یہ ادراک جو اس کو بھی شامل ہے بناءً علی عدم التقیید بالمعانی
یعنی اس تعریف میں چونکہ معانی کی تقیید نہیں ہے یعنی یوں نہیں کہا صفتہ
موجب تمیزاً بین المعانی اس لئے یہ ادراک اعیان جو بالحواس ہوتا ہے اس کو
شامل ہوگی اگر معانی کی قید کیجاتی تو پھر تعریف علم ادراک حواس کو شامل نہ ہوتی
کیونکہ ادراک حواس کے ساتھ تمیز بین الاعیان ہوتی ہے نہ بین المعانی کیونکہ
معانی کا اطلاق مالیست من الاعیان المحسوسۃ بالحواس الظاہری پر ہوتا ہے۔
فیخرج الاحساسات عن المعانی درحقیقت اس میں اختلاف ہے کہ ادراک
حواس قسم علم ہے یا نہیں شیخ اشعریؒ اور ان کے متابعین اس کے قائل
ہیں کہ یہ قسم علم ہے اس لئے وہ تقیید بالمعانی نہیں کرتے اور جو اس کو علم
نہیں ملتے وہ بالمعانی کی قید کرتے ہیں تاکہ احساسات خارج از علم ہو جائیں
پھر جو لوگ حواس باطنہ حس مشترک اور قوۃ وہمیہ کو نہیں ملتے اور جزئیات
معنویہ کا مدرک نفس کو ملتے ہیں تو وہ معانی کی قید بالکلیہ کے ساتھ نہیں کرتے
بلکہ نفس کو مدرک کلیات و جزئیات ملتے ہیں اور جو حواس باطنہ کے
قائل ہیں وہ معانی جزئیہ کا مدرک نفس کو نہیں ملتے تو وہ معانی کے ساتھ کلیہ کی
قید کرتے ہیں تاکہ مدرکات وہمیہ علم سے خارج ہو جائیں کیونکہ اسے وہ تخیل

بالوہم کہتے ہیں علم میں درج نہیں کرتے لہذا علم کی تعریف میں یہ کہیں گے کہ سنفہ
 ترجیب تمیزاً بین المعانی الکلیہ اور پہلا فریق کلیہ کی قید نہیں لگائے گا لکن یرد علیہم
 یعنی ان حضرات پر جو معانی کی قید کرتے ہیں ان پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ انہوں
 نے تصریح کی ہے کہ جزئیات عینیہ محسوسہ کا ادراک جیسے احساس ہوتا ہے ایسے
 علماً بھی ہوتا ہے جیسے زید کا ادراک قبل رویتہ یعنی آپ زید کا ادراک جمیع العوارض
 لاحقہ کے ساتھ بغیر حضور مادہ تمہ کریں کہ عما عدہ سے ممتاز ہو جائے یہ ادراک جزئی
 علماً ہے احساساً نہیں ہے اور پھر احساساً بھی ہوتا ہے عند حضور مادہ المتخصوصہ
 تو پہلی صورت میں ادراک علماً ہے لیکن یہ تمیز بین المعانی نہیں ہے بلکہ بین الاعیان
 ہے تو یہ ادراک علماً ہے لیکن تعریف تمیز بین المعانی والی اسے شامل نہیں ہے
 لہذا اس تعریف کا مقتضی یہ ہے کہ ان جزئیات کا علم حاصل نہ ہو و غایۃ
 ما یتکلف فی الجواب حاصل جواب یہ کہ جزئی مخصوص مثلاً زید اذا أخذ علی وجہ
 جزئی یعنی اس وقت جب وہ اپنے مادہ مخصوصہ اور جسم مشخص کے ساتھ حاضر عند
 ہو تو یہ ادراک اعیان ہے یہ ادراک علماً نہیں لہذا تعریف علم سے یہ صورتہ خارج
 ہو جائیگی اور جب اسے علی وجہ کلی ادراک کیا جائے تو اس وقت وہ اعیان سے
 نہیں ہے بلکہ معانی سے ہے خلاصہ یہ کہ جب اس کا ادراک قبل الرویتہ ہے
 تو اس وقت جتنا بھی اس کے عوارضات لاحقہ کے ساتھ ادراک کریں اس وقت اس
 کے عوارضات کلیہ آئیں گے جن کا عقل کے نزدیک اشتراک بین اکثرین جائز
 ہے اگرچہ خارج میں یہ منحصر فی فرد واحد ہے لیکن عند العقل تو یہ ادراک امور کلیہ
 سے ہے تو یہ تمیز بین المعانی ہوگی اور یہ ادراک از قبیلہ عالم ہے ہذا ای خذ
 هذا والا صریحاً فی ادراک بعد الغیبۃ یعنی زید کا ادراک عند حضورہ حساً
 تو یہ ادراک احساسی ہے اس کے جمیع عوارضات مشخصہ مخصوصہ نفس میں مرسم
 ہوں گے اس کے بعد وہ غائب عن الحس ہو جاتا ہے تو اس وقت اس کا ادراک

احساسی ختم ہو چکا ہے اور اس وقت اس کا ادراک علی وجہ جزئی ہوگا جس کا اشتراک
 بین الکثیرین نہیں ہو سکتا تو یہ امر مشکل ہوگا ان حضرات پر جو تقیید بالمعانی کرتے
 ہیں کہ اس ادراک کو نہ وہ احساساً کہہ سکتے ہیں اور نہ علماً کیونکہ یہ ادراک عین
 محسوس کا علی وجہ جزئی ہے کیونکہ ادراک شخصیات جن کے ساتھ خصوصیت محل
 بھی ملحوظ ہے الّا یہ کہ آپ بعد الغیبة اس ادراک کو ایک تخیل کہیں اور علم نہ کہیں
 تو اور بات ہے بناء علی انہما لا نقائص لہا شارح نے تعریف مذکور تصورات
 کو شامل کر دی اور اس کی بناء پر رکھی کہ لا نقائص لہا ظاہر معنی اس کا یہ ہے
 لا نقائص للتصورات یعنی چونکہ تصورات کے نقائص نہیں ہوا کرتے لہذا احتمال
 نقیض بھی نہ ہوا جب نقائص نہیں ہیں تو احتمال نقیض کا سوال ہی پیدا نہیں
 ہوتا لہذا تصورات اس تعریف علم میں درج ہونگے سائل نے سوال کر دیا کہ
 یہ بناء صحیح نہیں ہے کیونکہ تعریف علم میں تو نقائص تمیز مراد ہیں نہ کہ نقائص صفة
 علمیه چونکہ تصور علم ہے تو یہ حسب تعریف ہذا صفة موجبہ للتمیز ہوگا آپ نے اس
 کے دخول کی بناء اس پر رکھی ہے کہ تصورات کے نقائص نہیں یہ تو صفة موجبہ کے
 نقائص نہ ہوئے اگر نقائص تمیز نہ ہوتے تو پھر ان کا ادخال صحیح ہوتا بناء مذکور تو
 صحیح نہیں ہے اس لئے بعض حضرات لا یحتمل النقیض ہیں۔ نقیض صفة موجبہ
 للتمیز مراد لی ہے توجب تصورات کے نقائص نہ ہوئے تو صفة موجبہ کے نقائص نہ ہوئے
 لہذا احتمال نقیض بھی نہ ہو اسی طرف محشی نے اشارہ کیا کہ من ہمنا قیل المراد بالنقیض
 نقیض الصفة لیکن محشی کے نزدیک یہ جواب مرجوح ہے اس لئے لا نقائص لہا کا معنی
 لا نقائص للتصورات نہیں کیا بلکہ تقدیر مضاف کر کے لا نقائص تمیز یا ای للتمیز
 التصورات کیا اور تصورات جس تمیز کے موجب تھے وہ صورتہ محقی اب کسی ماہیتہ کا
 تصور موجب ہوگا اس کی صورتہ کا جو کہ تمیز ہے اور ماہیتہ متصورہ اس صورتہ
 کی نقیض کا احتمال نہیں رکھتی جو اس کے لئے تمیز کا کام دیوے اور اس معنی کے لحاظ

سے بناء مذکور صحیح ہوگی اب وہ سوال مذکور وارد نہیں ہوگا وقد یجاب یہ ایک اور جواب ہے اسی معنی پر کہ نقائص تصورات نہیں ہیں خلاصہ اس کا یہ ہے کہ عدم نقیض التمییز فرع اور تابع ہے عدم نقیض التصور کا چونکہ نقیض تصور نہیں ہے تو اس پر متفرع ہوگا کہ نقیض تمییز بھی نہیں ہے کیونکہ جب اصل کی نقیض ہوگی تو فرع کی نقیض بھی نہیں ہوگی اور نہ احتمال نقیض ہوگا لہذا بناء مذکور صحیح ہے لکن لا یخفی سے اس کو رد کر دیا کہ دعویٰ فرعیۃ ثابت نہیں ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں دیکھئے کہ نفس تصدیق کی نقیض نہیں لیکن اس کی تمییز یعنی اثبات نفی کی نقیض ہے جب اصل کی نقیض نہیں تو پھر تمییز جو اس کی فرع کہی جاتی ہے اس کی نقیض نہ ہوتی تو معلوم ہوا کہ فرعیۃ وغیرہ کا کوئی ثبوت نہیں ہے بلکہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے فات قلت۔ یہ اس بناء مذکور پر ایک اور اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ہر متصور اپنی صورتہ حاصلہ کے غیر کا احتمال ہی نہیں رکھتا اگرچہ تسلیم کر لیا جائے کہ تصورات کے نقائص ہیں تو تب بھی تصورات داخل فی العلم ہو جاتے ہیں کیونکہ تصورات میں تمییز کا مسدود صورتہ حاصلہ ہے چونکہ ہر متصور اپنی صورتہ حاصلہ کے غیر کا احتمال نہیں رکھتا تو نقیض تمییز کا احتمال نہ ہوا اس لئے بناء مذکور کی ضرورت نہیں تو محنتی نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ تصور بالکنہ میں آپ کی بات صحیح ہے کہ متصور بالکنہ اپنی صورتہ حاصلہ کے غیر کا احتمال نہیں رکھتا لیکن متصور بالوجہ میں صحیح نہیں کیونکہ انسان جو لا ضاحک بالفعل سے متصور ہو سکتا ہے وہ ضاحک بالفعل سے جو لا ضاحک بالفعل کی نقیض ہے اس سے بھی متصور ہو سکتا ہے لہذا احتمال نقیض تو موجود ہو گیا نہ لا ان بناء الشئ یہ اس کا دوسرا جواب ہے کہ ایک شئ کا ایک شئ پر فی الواقع مبنی ہونا دوسرے مبنی کے منافی نہیں ہے لہذا وہ مبنی بھی صحیح ہے جو شارح نے بیان کیا ہے اور آپ کا مبنی بھی صحیح تو دو مبنی ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے قولہ علی ما زعموا

شارح نے لائقاً نفس للتصورات کے ساتھ علی مازعموا کا جو اضافہ کیا ہے ۔
 فیہ لتضعیف قولہم یعنی ان کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ
 ہے لاندہ یبطل کثیراً من قواعد المنطق یعنی اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تصورات
 کے نقائص نہیں ہے تو منطق کے بہت سے قواعد باطل ہو جاتے ہیں مثلاً یہ ان
 کا قاعدہ کہ ^{۲۵}نقیض المتساویین متساویان کیونکہ دو ٹکلیاں جو آپس میں متساوی
 ہیں یہ مفہوم مفرد اور تصور ہیں نہ کہ تصدیق مثلاً انسان اور ناطق یہ دونوں از
 قبیلہ تصورات ہیں اور متساوی ہیں اب ان کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق یہ
 آپس میں متساوی ہونگی تو یہ مفہوم تصوری کی نقیض ہے تو تصورات کے نقائص ہو
 گئے و عکس النقیض یعنی اسی طرح عکس نقیض کا جو ضابطہ ہے کہ جعل نقیض
 الموضوع محولاً وبالعکس تو موضوع اور محمول مفہوم مفرد از قبیلہ تصورات ہیں انکی
 نقیضین ثابت ہو رہی ہیں تو لا نقائص للتصورات صحیح نہ ہوا ^{۲۶}والتحقیق انہ
 انفسا لنقیضان بالمتماثلین لذاتیہما یعنی اگر نقیضان کی تفسیر
 متماثلین لذاتیہما کے ساتھ کریں یعنی ایسے دو امر کہ ایک کا تحقق فی نفس
 الامر لذاتہ دوسرے امر کے انتقائی نفس الامر کا تقاضا کرے یعنی ایک کا صدق
 اور تحقق فی نفس الامر دوسرے کے عدم تحقق فی نفس الامر کا متقاضی ہو۔ اور
 بالعکس تو پھر تصورات کے نقائص نہیں ہیں کیونکہ ایک صورتہ حاصلہ کا تحقق دوسری صورتہ
 کے انتقائی تقاضا نہیں کرتا تو صورتہ انسان بھی متحقق فی نفس الامر ہے اور لا انسان
 کی صورتہ میں بھی متحقق ہے ان دونوں میں کوئی تمناع اور تداخل نہیں ہے۔ ہاں
 جب ان صورتوں کی نسبت کسی ایک شے کی طرف کر دیوں اور کہیں ہذا انسان و ہذا
 لیس بالانسان تو اب یہ نقیضین ہیں ایک کا تحقق فی نفس الامر دوسرے کے انتقار
 کو تقاضا کرتا ہے لیکن اب تو یہ دونوں قضایا ہیں جن میں نسبت معتبر ہو چکی ہے۔
 نہ کہ مفردین متصورین بہر حال اس معنی کے لحاظ سے تصور کی نقیض نہیں ہے۔

وان فسرا بالمتنافیین لذاتیہما یعنی ایسے دو امر کہ ان میں ہر ایک لذاتہ
دوسرے کا نافی ہو خواہ یہ تمانع فی التحقق والانتفا فی نفس الامر ہو جیسے قضایا
میں ہوتا ہے یا محض تباعد فی المفہوم ہو یعنی ایک کو جب دوسرے کی طرف
قیاس و لحاظ کیا جائے تو اشدّ بعداً ہو بنسبت ما سواہ کے تو اس وقت میں
تصور کی نقیض ہوگی کیونکہ انسان اور لا انسان کے مابین انتہائی تباعد ہے
انسان سے جتنا لا انسان کو تباعد ہے اتنا تباعد کسی اور کو نہیں ہے تو
اس لحاظ سے یہ نقیض ہیں ومن ہہنا قیل نقیض کل شیء رفعہ یعنی
چونکہ نقیضین کی تعریف بالمتنافیین المتباعدین کی جاتی ہے اسی وجہ سے
کہا گیا ہے نقیض کل شیء رفعہ خواہ رفع فی نفسہ ہی ہو سیدالند نے
مشرع مطالعے میں لکھا ہے کہ جب مفہوم کا اعتبار فی نفسہ کریں تو اس کی نقیض
نہیں ہو سکتی الا یہ کہ اس کے ساتھ کلمہ نفی کا ضم کر دیں جیسے انسان کے ساتھ
کلمہ لا ضم کر کے لا انسان کر دیں تو یہ ایک ایسا مفہوم پیدا ہو گیا ہے جو انسان
سے غایۃ بعد رکھتا ہے تو یہ رفع الانسان فی نفسہ ہوا اس کو نقیض کہتے ہیں
لیکن یہ نقیض عدول سے آگے کسی مفہوم کا صدق کسی شئی پر اعتبار کریں اور آپ
کہیں ہذا الانسان تو اس اعتبار سے اس کی نقیض ہوگی سلب صدق عنہ
یعنی جس پر آپ نے اس کا صدق اعتبار کیا اس صدق کا اس سے رفع کر
لیں اور کہیں ہذا الانسان اولیس بانسان تو یہ اس کی نقیض ہوگی یعنی
رفعہ عن غیرہ یہ نقیض بمعنی السلب ہوگی پہلی بمعنی العدول ہے اس سے
معلوم ہوا کہ نقیض کے دو معنی ہیں ایک بمعنی العدول دوسرا بمعنی السلب تو
تصورات میں نقیض کے دونوں معنی یعنی رفعہ فی نفسہ اور رفعہ عن شیء
متحقق ہیں اور تصدیقات میں صرف قسم اول ہوگا کیونکہ صدق اور حمل تصدیقات
کا کسی شئی پر نہیں ہو سکتا اور نقیض کل شیء رفعہ سے مراد عام ہوگا خواہ

رفعہ فی نفسہ ہو یا رفعہ عن شئی ۛ ہو اگر ایک شئی معتبر فی نفسہ ہے تو اس
 کی نقیض رفعہ فی نفسہ ہوگی اگر اس کا صدق علی شئی ۛ معتبر ہو تو اس کی
 نقیض رفعہ عن ذلک الشئی ہوگی والا شہرہ اولیٰ معنی المتماثلین
 لذا تیکھا زیادہ مشہور ہے تو اس لحاظ سے تصورات کے نقائص
 نہیں ہونگے تو منطقیوں کا قول نقیض المتساویین متساویان محمول علی المجاز
 ہوگا باعتبار اس کے کہ اگر ان کے درمیان نسبت کا اعتبار کر لیا جائے تو
 ان کے درمیان تمناع اور تداخل حاصل ہو جائیگا اس لئے تناقض کی تعریف
 اختلاف القضیتین بالایجاب والسلب بحیث یقتضی لذاتہ صدق احدھا
 کذب الآخر کی جاتی ہے تو یہ بہر حال نسبت بین الامرین اعتبار کر لینے کے
 بعد ہی ہوگا والیضا یلزم منه اس کا عطف یبطل کثیراً پر ہے اور یہ
 دوسری وجہ ہے ان کے قول لا نقائص للتصورات کے ضعیف ہونے کی حاصل
 اس کا یہ ہے کہ جب تصورات کے نقائص نہ ہوتے تو جمیع تصورات علم کی تعریف
 داخل ہو جائیں گے باوجود اس کے کہ جمیع تصورات پر علم کا صدق نہیں ہو سکتا کیونکہ علم
 میں مطابقت شرط ہے حالانکہ بعض تصورات ایسے ہیں کہ وہ نفس الامر میں مطابقت
 نہیں رکھتے تو علم کی تعریف مانع نہیں رہیگی جیسے ہم نے ایک حجر درخت سے لکھا
 اور اس سے ہمارے ذہن میں صورتہ انسان حاصل ہوئی اور ہم نے اسے انسان ہی سمجھا
 تو اب یہ ایسا تصور ہے جو نفس الامر کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا علم کی تعریف بنا بر لا نقائص
 للتصورات صادق آرہی ہے تو یہ تعریف مانع نہ رہی واجباً عن هذا بان تلك الصورة
 حاصل جواب یہ ہے کہ یہ صورتہ انسانیہ جو اس حجر مرئی سے حاصل ہوئی یہ انسان کا علم تصور ہی اور انسان
 کے ملاحظہ کرنے کیلئے آ لہ و ذریعہ ہے تو یہ صورتہ انسانیہ انسان کے مطابق
 ہے کیونکہ انسان کی صورتہ فی الواقع اس کے علاوہ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اور
 اس میں کوئی خطا نہیں ہے کیونکہ صورتہ انسانیہ بہر حال انسان کے ساتھ

نفس الامر میں مطابقت رکھتی ہے لہذا اس صورتہ حاصلہ پر تعریف علم کا صادق آنا درست ہے کیونکہ یہ فرد علم ہے اور مطابقتہ موجود ہے لہذا منعیت کا نقص صحیح نہیں ہے ہذا ہوا مشہور بین الجہور تیرہ علیہ انہ فرق بین العلم بالوجہ یعنی علم بالوجہ اور علم بالشیء من ذلک الوجہ میں فرق ہے علم بالوجہ کا معنی یہ ہے کہ ذہن میں ایک صورتہ حاصل ہو کر اسی وجہ کو معلوم کرنیکا ذریعہ بنے تو وجہ خود معلوم ہوگا اور صورتہ حاصلہ اس وجہ کا علم جیسے یہاں انسان کی صورتہ حاصل ہو کر خود انسان کے معلوم ہونیکا ذریعہ بن رہی ہے۔ اور علم بالشیء من ذلک الوجہ کا معنی یہ ہے کہ جو صورتہ ذہن میں حاصل ہو وہ اس شیء کیلئے ذریعہ علم بنے جس سے یہ صورتہ حاصل ہوئی جیسے یہاں حجر مرئی سے صورتہ انسانیہ حاصل ہو کر اس حجر کے معلوم ہونیکا ذریعہ بن رہی ہے تو صورتہ حاصلہ علم ہوگا اور حجر مرئی معلوم ہوگا تو اس صورت میں صورتہ حاصلہ مطابق لذلک المرئی نہیں ہے تو علم الشیء من ذلک الوجہ مطابقتہ حاصل نہیں ہے اور علم میں مقصود یہی مطابقتہ ہے اگرچہ علم بالوجہ کی صورتہ میں مطابقتہ حاصل تھی لیکن علم میں یہ مطابقتہ مقصود نہیں ہے فالمتصور فی المثال المذكور ہو الشیء المرئی والصورة الذہنیۃ یعنی وہ صورتہ ذہنیہ انسانیہ جو ہمارے ذہن میں حاصل ہوئی ہے یہ آلہ اور ذریعہ بن رہی ہے اس حجر مرئی کے جاننے کیلئے تو اس میں مطابقتہ موجود نہیں ہے اور علم کے اندر اسی مطابقتہ کا ہونا ضروری ہے جو حاصل نہیں ہے۔ فتدبر فانہ دقیق، ماتن نے کہا اسباب العلم للمخلوق شارح نے خلق بمعنی مخلوق کیا یعنی ملک والنس وحن اور خالق سے احتراز کیا۔ اور کہا فانہ لذاتہ محشی نے تشریح کی ای ذاتہ کاف یعنی خرد ذات الہ اصول علم میں خود کافی ہے یعنی تعلق علم بالمعلومات میں بھی اس کی ذات وحدہ لا شریک لہ کافی ہے بلا حاجۃ الی شیء یعنی کسی سبب کی ضرورت نہیں ہے جو

مفہمی الی العلم و تعلقه بالمعلومات ہو اگرچہ صفۃ علمیہ جو زائد علی الذات ہے اس کا واسطہ ضرور ہوتا ہے کسی اور سبب مفہمی الی العلم کا نہیں ہوتا اور یہ علم ذاتی ہے سببی نہیں ہے ذات الہ اللہ الصمد ہے جو کسی شئی کی طرف سے احتیاج نہیں ہے قلنا هذا علی عادة ماتن نے کہا اسباب العلم للمخلق ثلثة الخواس السیمة والخیر الصادق والعقل اس پر شارح نے استقرائی دلیل پیش کی اس کے بعد ایک اعتراض نقل کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب علم سے کیا مراد ہے اگر سبب مؤثر مراد ہے تو سبب مؤثر فی العلوم کلہا صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی خلق و ایجاد کے ساتھ ہیں اگر سبب ظاہر مراد ہے جیسے نار لہا حراق تو پھر وہ صرف عقل ہے خواہ اس و اخبار صرف آلات اور طرق ادراک ہیں اگر سبب مفہمی فی الجملہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ بطریق جبری العادة ان اسباب سے ساتھ ہمارے اندر علم پیدا فرمادیتا ہے تو پھر وہ ثلثہ میں منحصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ وجدان۔ حدس۔ تجربہ اور نظر عقل وغیرہ بھی ہیں تو شارح نے اس کا جواب دیا قلنا ہذا علی عادة المشائخ تو محشی نے کہا حاصلہ اختیار الشق الاخیر یعنی سبب مفہمی فی الجملہ والی شق اختیار کر کے وجہ حصر بیان کی ہے عن تدقیقات الفلاسفہ فیما لا یفتقر الیہ یعنی جن تدقیقات کی ضرورت اور حاجت نہیں ہوتی فلاسفہ کی ایسی تدقیقات سے مشائخ اعراض کرتے ہیں کیونکہ فلاسفہ کی عادت ہے کہ وہ تفصیل اوقات کرتے ہیں ایسے امور میں جو نافع بھی نہیں ہوتے اور نہ لائق اعتناء اور نہ مقصود بالذات ہوتے ہیں البتہ جہاں ضرورت و احتیاج ہو وہاں مشائخ تدقیقات و تحقیقات سے کام لیتے ہیں جیسے مسائل شرعیہ جن پر سعادت و نیویہ و اقرویہ موقوف ہے۔ لہذا وجد و البعض الادراکات یعنی جس چونکہ سبب ظاہری اور عام تھا اس لئے مستحق تھی کہ اسے علم انسانی کے اسباب میں ایک سبب کے طور پر شمار کیا جاوے

الانسانی کی قید کے ساتھ اشارہ کیا کہ حواس بہائم سبب علم نہیں ہیں فلا یم دلائلھا
یعنی حواس ظاہر کے علاوہ حواس باطنہ یعنی حس مشترک قوۃ دہمیہ و خیالیہ وغیرہ جن کا فلاسفہ اثبات
کرتے ہیں ان کے دلائل تامہ نہیں ہیں وہ اس امر پر مبنی ہیں کہ نفس ناطقہ جزئیات مادیہ کا ادراک
بالذات اور براہ راست نہیں کر سکتا اور واحد شئی اثرین اثنین کا مبداء نہیں
ہو سکتی والکل باطل فی الاسلام لہذا مشائخ ان کے اثبات کے قائل نہیں ہیں
کیونکہ ان کے نزدیک تمام اشیاء کا مدرک صرف نفس ناطقہ ہے اور صور کلیہ
اور جزئیہ سب نفس ناطقہ میں مرتسم ہوتی ہیں اور حواس اس ارتسام کے طرق
اور ذرائع ہیں جب تک آنکھ نہ کھولی جائے تو مرنی کی صورت مرتسم نہیں ہو
سکتی لہذا اس کی ضرورت نہیں ہے کہ ہر قسم کے ادراک کیلئے الگ الگ مدرک
ہو جیسے فلاسفہ قائل ہیں کہ کلیات کا مدرک نفس ناطقہ ہے اور جزئیات مادیہ
کا حس مشترک اور جزئیات غیر مادیہ کا مدرک دہم ہے پھر حس مشترک کا خزانہ
قوۃ خیالیہ ہے اور دہم کا قوۃ حافظہ اور اسی طرح ایک قوۃ متصرفہ ہے ان کا
اثبات اسی پر موقوف ہے "لا یصدر عنہ الا الواحد" تو صرف نفس ناطقہ جو
قوۃ واحدہ مجردہ ہے ان امور کثیرہ کیلئے کافی نہیں ہو سکتا اور مشائخ ان
کی اس قسم کی تدقیقات کے قائل نہیں ہیں بتلاقیان قوۃ باصرہ کے لئے
دو عصبے مجوف مقدم دماغ سے محل شامہ کے نیچے سے نکلتے ہیں اور پھر ان کے
درمیان تلاقی ہو جاتی ہے اور جوف ایک ہو جاتا ہے اسے مجمع النور کہتے ہیں اور صورت
مبصر اسی میں مرتسم ہوتی ہے اور دائیں جانب والا عصبہ دایاں آنکھ کی طرف اور
بایں جانب والا عصبہ بایاں آنکھ کی طرف بعد التلاقی مڑ جاتے ہیں لا تتقاطعان
علی ہیئۃ الصلیب یعنی تقاطع نہیں کرتے کہ تقاطع کر کے دائیں جانب والا
عصبہ بایاں آنکھ کی طرف اور بایں جانب والا دایاں آنکھ کی طرف نافذ
ہو جائے یوں نہیں ہے یہ ایسا ہوتا ہے جیسے دو حرف دال کے محذوب

ملا دیئے جائیں پھر ہر ایک اپنی ہی طرف مڑ جائے (۳۴) ^{۳۴} قولہ والحركات
لا يقال خلاصہ سوال یہ ہے کہ حرکت اعراض نسبتہ میں سے ہے کیونکہ یہ ایک
ایسی ہیئت ہے کہ جسم کو عارض ہوتی ہے بالنسبة الى المكان والاین کیونکہ حرکت
کی تعریف ہے کونان فی مکانین فی آئین اور اعراض نسبتہ امور اعتباریہ ہوتے
ہیں جن کا تحقق فی الخارج نہیں ہے تو پھر یہ مبہرات میں کیسے داخل ہو سکتی
ہے لہذا یہ مدرک باحس نہیں ہو سکتی لانا نقول سے اس کا جواب دیا کہ حرکت
بالاتفاق موجودات خارجیہ میں سے ہے ولزوم النسبة یعنی نسبتہ اور
اضافۃ الی المکانین والاین کا لزوم اس کے مدرک باحس ہونیکے منافی نہیں
ہے کیونکہ امور محسوسہ کا اتصاف بالامور العدمیہ جائز ہے جیسے ذات اعلیٰ متصف
بالعمی یعنی بعدم البصر ہے لیکن اس کے باوجود اعلیٰ محسوس بالبصر ہے اور ادراک
عمی ہوتا ہے وما يقال یعنی حرکت کو محسوسات میں درج کرنیکی یہ توجیہ
کی جاتی ہے تاکہ اعتراض مذکور دفع ہو جائے ان المحسوس اذا شاهد یعنی
جب حس ایک جسم کا مشاہدہ دو مکانوں میں دو آنوں میں کرتی ہے تو اس سے عقل
اس کے کونین کا ادراک کر لیتا ہے اور یہی حرکت ہے جو جسم کے مشاہدہ فی مکانین
سے حاصل ہوئی تو حرکت مشاہدہ اور محسوس ہو جائیگی واللمس لا یدرک ان پر
اشکال وارد ہوتا ہے کہ پھر حرکت ملموسات میں بھی درج ہو کیونکہ لمس جسم سے
ادراک حرکت ہو سکتا ہے جو جسم متحرک کو آنکھ بند کر کے لمس کرے تو ادراک
حرکت ہو جائیگا تو پھر حرکت ملموسات میں سے بھی ہو جیسے مبہرات میں داخل کی گئی
حالانکہ حرکت ملموسات میں سے کوئی نہیں کہتا اس کا جواب دیا کہ قولا لامر فی مکان ہونکا
ادراک نہیں کر سکتی ورنہ تو اس کی کیفیت ممکن کے بیان کرنے پر قدرت حاصل ہوتی
بل یدرک وصول الجسم الی اللمس محشی نے اس توجیہ کو رد کرتے ہوئے کہا فلیس
لبشی ء کیونکہ ایک شئی کا ادراک اور علم بواسطہ احساس آخر اس کو محسوس نہیں

بنادیتا ورنہ تو لازم آئیگا کہ عملی جو خالص نفی اور عدم ہے محسوس ہو کیونکہ شکلِ عملی کے احساس سے ادراکِ عملی ہوتا ہے حالانکہ عملی کو محسوسات میں کوئی داخل نہیں کرتا قولہ لا یدرک بہا ما یدرک الخ اشارۃً یعنی اس طرف اشارہ ہے کہ عبارتہ متن میں بکل حاسۃ کی جار مجرور اپنے متعلق توقف پر مقدم کرنا برائے حصہ و اختصاص ہے لان تقدیم ما حقہ التأخیر یفید المحصر فان الخبر کلام شارح نے خبر کی تعریف ایسی کلام کہ اس کی نسبت کے لئے ایسا خارج ہو جس کے ساتھ یہ نسبت کلامی مطابق ہو یا غیر مطابق تو پہلی صورت صدق دوسری کذب کی ہوگی سائل نے سوال کر دیا کہ کلام مستعمل فی الانام کا معنی ما یتکلم بہ ہے تو اس لحاظ سے مرکب تو صیغی پر تعریف خبر صادق آجاتی ہے کیونکہ زید الفاضل اس معنی مذکور کے لحاظ سے کلام ہے اور اس میں جو نسبت ہے اس کیلئے خارج بھی موجود ہے جس کے ساتھ اس کی مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہو سکتی ہے کیونکہ زید اگر نفس الامر میں فاضل ہے تو یہ اس کے مطابق ہے اگر فاضل نہیں ہے تو لا تطابق ہے تو یہ خبر محتمل صدق و کذب ہے حالانکہ یہ خبر نہیں ہے تو محشی نے اسی اعتراض کو دفع کرتے ہوئے کہا ای مرکب تام یعنی کلام سے مراد مرکب تام ہے یعنی کلام مخوی مراد ہے یعنی ما تضمن کلمتین بالاسناد ای بالاسناد التام فلا نقض بمثل زید الفاضل قولہ بمعنی الاخبار عن الشئ علی ما ہو بہ یہ صدق کی تعریف ہے جو صفتِ مخبر ہے اور پہلی تعریف یعنی ایسی نسبت کلامیہ جس کے لئے ایسا خارج موجود ہو جس کے ساتھ مطابقت یا غیر مطابق ہو یہ صفتِ کلام اور خبر ہر دو وصفِ مخبر ہے اس کی تعریف ہے الاخبار عن الشئ اس کی تشریح کرتے ہوئے محشی نے کہا علی وجہ ذلک الشئ یعنی اس شئی سے ایسی وجہ کے ساتھ خبر دیں جس وجہ کے ساتھ وہ شئی متلبس ہے یعنی وہ شئی جس

وجہ کے ساتھ نفس الامر میں مع قطع النظر عن اعتبار المعبر متلبس ہے اسی وجہ کے طور پر خبر دینا حاصل یہ کہ کلام وقوع النسبة بین الشیئین خواہ نسبة بالثبوت ہو یا بالنفی پر دلالت کرتی ہے مثلاً ہذا ذاک او یس بذاک تو جب اس نسبة مدلولہ سے قطع نظر کریں جو ذہن میں اس کلام سے حاصل ہوتی ہے تو نفس الامر میں ان شئیوں کے درمیان نسبة ثبوتیہ ہوگی یا سلبیہ تو اس نسبة سے ہی خبر دینا چاہیے وہ نفس الامر میں ہے یہ صدق ہے اس کے خلاف ہو تو کذب ہے اب جس شے سے اخبار دے رہے ہیں تو اس سے مراد یا تو نسبة ہے اور یہی اوفق بالمعنی ہے کیونکہ مخبر بہ فی الحقیقة نسبة بین الطرفين ہے نہ ذات موضوع اور محمول اس وقت کلمہ ما جس کا ترجمہ وجہ کے ساتھ کیا گیا ہے اس سے مراد اثبات و نفی ہوگی یعنی نسبة کا نفس الامر میں مثبت ہونا یا منفیہ ہونا یعنی جس طرح نفس الامر میں ہے مثبت ہے تو اسی طرح خبر دینا اگر منفیہ ہے تو اسی کے موافق خبر دینا صدق ہے اگر اس کے خلاف خبر دینے کو کذب ہوگا۔ یا الشئ سے مراد موضوع ہو۔ یہی اوفق باللفظ ہے کیونکہ مخبر عنہ موضوع ہے کہا جاتا ہے اخبر عن زید تو لفظ ما عبارة از ثبوت محمول یا انتفاء محمول ہوگا یعنی اگر نفس الامر میں ثبوت محمول مالموضوع یا انتفاء المحمول عن الموضوع ہے تو اسی طرح خبر دینا صدق ہے اور اس کے خلاف خبر دینا کذب ہے شارح نے شرح المفتاح میں ادل کو اختیار کیا ہے اس لئے یہاں کہا الاعلام بنسبة تامة قوله لا يتصور تو اطمؤہم فیہ اشارۃ یہ متواتر کی تعریف ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ عقل کے نزدیک ان کا تو طو علی الکذب جائز نہیں ہے اس عدم تجویز کا منشاء مخبرین کی کثرة تعداد ہے لہذا قلیل التعداد لوگوں کی خبر میں کسی قرینہ خارجیہ کی وجہ سے تو اطمؤ علی الکذب عقل جائز نہ سمجھے تو وہ متواتر نہیں ہوگی تو

ایسی صورت کے ساتھ متواتر کی تعریف پر نقض وارد نہیں ہوگا و مصداقہ ای
ما یصدقہ ویدل علی بلوغہ حد التواتر ہو وقوع العلم والیقین من
غیر شبہۃ یعنی اس سے علم قطعی و یقینی حاصل ہو جانا اس کے حد تواتر تک
پہنچنے پر دال ہے اور مخبرین کی کوئی عدد معین شرط نہیں مثلاً خمسہ یا اثنی
عشر۔ یا عشرون یا اربعین یا سبعین علی ما قیل قائلین بالخمسة دلیل میں پیش
کرتے ہیں کہ یقین مافوق الاربعہ سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ شہود زنا اربعہ
ہیں ان سے یقین حاصل نہیں ہوتا جب تک ان کا تنزیہ نہ ہو اور مُز کی
ان کے علاوہ ہوگا تو وہ پانچواں ہوا تو پانچ سے یقین حاصل ہوا اور اثنا
عشر والے دلیل پکڑتے ہیں دلعتاً منہم اثنی عشر نقیبا جو دین موسیٰ
علیہ السلام کے احکام کی تبلیغ کیلئے بھیجے گئے تو معلوم ہوا کہ اتنا عدد موجب
یقین ہے اور عشرون والے پیش کرتے ہیں۔ ان یکن منکم عشرون
صابرون یغلبوا ما تین معلوم ہوا کہ عشرون کی تعداد بہت کافی وافی ہے
اربعین والے پیش کرتے ہیں یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن ابتغی من
المؤمنین نزول آیتہ کے وقت متبعین کی تعداد اربعون تھی تو معلوم ہوا کہ
یہی تعداد کافی اور مامور ہے نشر احکام اور نشر اسلام کیلئے سبعون والے
پیش کرتے ہیں واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا بل ضابطہ وقوع
العلم من غیر شبہۃ یعنی خبر کے متواتر ہونیکہ ضابطہ یہ ہے کہ مخبرین کی
تعداد اتنا کثیر ہو ان کی خبر سے علم قطعی حاصل ہو جائے جو محتمل نقیض اصلانہ
ہو قیل علیہ حاصل اعتراض یہ ہے کہ تواتر سے علم مستفاد ہوتا ہے جیسے کہ
تصریح کی گئی ہے وهو بالضرورة موجب للعلم بالضرورة تو استفادہ
علم موقوف ہوا تواتر پر پھر کہا مصداقہ وقوع العلم من غیر شبہۃ یعنی
اس کے تواتر کی جو تصدیق کرتا ہے اور دلالت کرتا ہے کہ یہ خبر متواتر ہے وہ

وقوع علم ہے یعنی علم کا بلاشبہ حاصل اور واقع ہونا یہ دلیل ہو اس کے تواتر کی تو تواتر موقوف ہوا علی وقوع العلم اور وقوع العلم موقوف علی التواتر تھا تو یہ دور ہے جو کہ باطل ہے ^{۳۹} واجیب بان نفس التواتر الخ حاصل جواب یہ کہ نفس تواتر سبب موجب ہے نفس علم کا یعنی جب تواتر ہوگا تو اس سے علم قطعی حاصل ہو جائیگا اور علم بالعلم سبب ہے علم بالتواتر کا یعنی جب ہم توجہ الی العلم الحاصل کریں گے تو اس علم کے علم سے ہمیں علم بالتواتر ہوگا اور معلوم ہوگا کہ یہ خبر تواتر ہے تو نفس علم موقوف ہوا نفس تواتر پر اور علم بالتواتر موقوف ہوا علم بالعلم پر تو توقف الشی علی نفسه لازم نہیں یعنی توقف الشی علی ما يتوقف علی ذالک الشی لازم نہیں آتا لہذا یہ دور نہیں ہے کیونکہ نفس علم موقوف علی نفس التواتر پھر نفس تواتر موقوف نہیں بلکہ علم بالتواتر موقوف ہے وہ بھی نفس علم پر نہیں بلکہ علم بالعلم پر اس صورت میں ضرور لازم نہیں آتا ہذا حال کل معلول لظاهر مع العلة الخفیة المظہر حال ہوتا ہے معلول کا مع العلة یعنی نفس علت مفید ہوتی ہے نفس معلول کی یعنی جب علت متحقق ہوگی تو معلول متحقق ہو جائیگا اور جب تحقق معلول کا علم ہوگا تو اس علم سے تحقق علت کا علم حاصل ہو جائیگا کہ یہ معلول جب متحقق ہے تو ضرور اس کی علت بھی ہوگی تو اس صورت میں جیسے دور نہیں ہے ایسے علم بالتواتر میں بھی دور نہیں ہے جیسے صانع مع العالم یعنی نفس عالم کا وجود مستفاد نفس صانع سے ہے کہ صانع نفس الامر میں علت موجدہ للعالم ہے تو جب ہمیں اس عالم مصنوع کا علم ہوتا ہے تو اس سے یہ علم ہو جاتا ہے کہ اس کا صانع ضرور ہوگا علت کے ساتھ خفیہ کی قید اس لئے لگائی کہ علت ظاہرہ کا علم تو بالظہور و الحس حاصل ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہاں بھی علم بالمعلول سے علم بالعلتہ مستفاد تو ہو سکتا ہے لیکن ظہور اور حس کے مقابلے میں ادھر توجہ نہیں ہوتی فان قلت حاصل سوال یہ کہ وقوع العلم بلاشبہ ایسا معلول ہے کہ اس کے علل مختلفہ متعددہ ہیں خبر متواتر جس۔ بدھتہ بعقل۔

وكونه خبر الرسول تو وقوع علم معلول اعم ہے من التواتر تو معلول اعم کا وجود
 علت معینہ خاصہ کے وجود پر دال نہیں ہو سکتا تو وقوع علم سے تواتر کا علم کیسے ہوگا۔
 قلت سے جواب دیدیا حاصل جواب یہ کہ معلول اعم علت خاصہ کے وجود پر دال اس
 وقت نہیں ہوتا جب باقی علل کا انتفاء معلوم نہ ہو جب معلوم ہو تو پھر علت
 خاصہ پر وہ دال ہوتا ہے جیسے بلدان نائیہ مشہورہ کا علم اس کے لئے بجز
 تواتر کے اور کوئی علت نہیں لہذا ان کے علم سے تواتر کا علم ہوگا۔ فتأمل
 سے اشارہ کیا کہ انتفاء سائر علل قابل منع ہے ہو سکتا ہے کوئی اور علت ہو جس
 کا ہمیں علم نہ ہو۔ واما خبر النصارى شارح کی عبارت اس مقام پر ہے اما خبر
 النصارى بقتل عيسى اور تلوح میں ہے اما خبر اليهود بقتل عيسى تو عبارت
 تلویح کے ساتھ موافقت عبارت پیدا کرنے کی خاطر اس مقام پر
 تکلف کیا گیا ہے کہ خبر بمعنی اخبار ہے اور مصدر مضاف الی المفعول ہے
 تو لفظ نصاریٰ مفعول ہے اور فاعل لفظ یہود ہے جو مخدوف ہے یعنی اخبار
 الیہود للنصارى لیکن اگلی عبارت میں والیہود بتا بیدین موسیٰ میں لفظ یہود کا
 عطف نصاریٰ پر ہے وہ تو مفعول نہیں ہو سکتا تو معطوف بحکم معطوف علیہ نہ ہوا
 تو اس کے اندر اور تحمل و حیلہ بازی کی گئی کہ یہاں اور لفظ خبر مخدوف ہے عبارت
 یوں ہوگی و خبر الیہود عطف ہوگا خبر النصارى پر تو محشی نے کہا کہ اس تحمل کی
 ضرورت نہیں ہے کیونکہ لکن بعض النصارى مع الیہود فی اعتقاد بقتل
 کما اشیر الیہ یعنی خود نصاریٰ کا اعتقاد بھی قتل عیسیٰ کا ہے اس لئے وہ بھی مخبر
 بالقتل ہیں جیسے یہود مخبر بالقتل ہیں انا قتلنا المسیح عیسیٰ بن مریم فتواتر ہ

عہ اور عدم علم عدم وجود پر دلالت نہیں کرتا ۱۲ عہ تلوح کی عبارت میں قصد کی افادت منوں
 کی طرف نہیں کی گئی بلکہ شرح عقائد کی عبارت میں یہ تکلف کیا گیا ہے اگر تلوح کی عبارت میں
 یہ تکلف کیا جاتا تو شرح عقائد کی عبارت میں اس تکلف کی ضرورت نہ پڑتی جواب یہ زعم ترجمہ کے خلاف

ممنوع بل لم يبلغ اصل المخبرين یعنی خود مخبرین حد تو اتر تک ان کی تعداد نہیں پہنچتی اور جو لوگ قتل عیسیٰ کا زعم رکھتے انکی تعداد صرف چھ سات تھی تو طبقہ اولیٰ میں تعداد تو اتر نہیں ہے پھر یہ خبر مبنی بر شبہ ہے جیسے قرآن مجید میں ہے ولکن شبه لهم لہذا تو اتر مستحق نہیں ہے و عرق الیہم و داخ اور خبر یہود کا تو اتر بھی ممنوع ہے کیونکہ بخت نصر نے یہود کو قتل کیا ان کے اصنام وغیرہ توڑ دیئے اور حوان کے پاس بقیہ توراۃ تھی وہ سب جلادئے تو طبقہ وسطیٰ میں تو اتر ختم ہو چکا ہے خلاصہ کلام شارح قواعد ممنوع کا یہ ہے بالجملة تخلف العلم دلیل العدم یعنی وقوع علم کا نہ ہونا دلیل ہے تو اتر کے مستحق نہ ہونیکی اور یہ نتیجہ بل لم يبلغ اصل عدد المخبرین کا نہیں ہے ربما یكون مع الاجتماع شارح نے اس کے ساتھ اس سوال کا جواب دیا کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے جس میں احتمال کذب ہوتا تو متواتر میں خبر واحد کے ساتھ اور خبر واحد ضم ہوتی چلی جاتی ہے تو ضم الظن الی الظن ہوا تو یہ موجب یقین نہیں ہو سکتا جب ایک خبر میں جواز کذب موجود ہے تو ایسے مجموع میں بھی جواز کذب ہو سکتا ہے شارح نے اس کا جواب دیا ربما یكون مع الاجتماع یعنی اجتماع میں ایک ایسی قوت آجاتی ہے جو افراد میں نہیں ہوتی جیسے جبل کی مثال پیش کی حاصل یہ کہ حالت الافراد یہ اور اجتماع میں فرق ہوتا ہے لہذا حالت الافراد یہ میں ظن اور جواز کذب کا ہونا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حالت اجتماع میں بھی ہو محشی نے کہا فیہ اشارۃ یعنی لفظ ربما میں خواہ تقلیل کا ہو یا تکثیر کا اس میں اشارہ ہے کہ حالت الافراد یہ کا حالت اجتماع میں سے مختلف ہونا ضابطہ کلیہ نہیں جو جمیع مواد میں مستحق ہو جیسے کل جسم ممکن میں جو ہر جسم انفرادی پر ممکن ہونیکا حکم صحیح ہے اسی طرح مجموعہ اجسام بھی ممکن ہیں لیکن بعض مواد میں مختلف ہو جانا کافی فی الجواب ہے کیونکہ مستدل کا سوال مذکور معارضہ ہے اور اس کی دلیل کا جو یہ مقدمہ ہے ضم الظن الی الظن لا یفید یقین

وچاز کذب کل واحد یوجب کذب المجموع جواب میں اسی مقدمہ کو منع کیا گیا ہے کہ یہ کلیہ نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات حالتہ افراد یہ کا جو حکم ہوتا ہے ضروری نہیں کہ حالتہ اجتماعیہ کا حکم بھی علی سبیل الکلیتہ وہی ہو بلکہ بسا اوقات مختلف ہوتے ہیں تو جب دلیل کا کبری کلیہ نہ رہا تو نتیجہ یقینی نہیں ہوگا والتحقیق تحقیق جواب یہ ہے کہ اجتماع اسباب قوۃ مسبب کا مقتضی ہوتا ہے یعنی ایک مسبب کے جب اسباب کثیرہ مجتمع ہو جائیں تو مسبب قوی ہو جاتا ہے اور خبر سبب اعتقاد ہے جب ایک مخبر سے اعتقاد حاصل ہوگا پھر دوسرے نے خبر دی تو پھر اعتقاد حاصل ہوا اور مخبرین کے حالات بھی مختلف ہوتے ہیں اگرچہ بعض کی اخبار میں احتمال کذب ہوتا ہے تو بعض مخبر ایسے ہوتے ہیں کہ عقل شہادت دیتا ہے کہ یہ جھوٹا نہیں ہو سکتا اسی طرح تعدد مخبرین اور تعدد اخبار کی وجہ سے جو اعتقاد حاصل ہوگا ایسا قوی ہو جائیگا کہ احتمال نقیض بالکلیہ ختم ہو جائیگا اور یہی مقصود تھا اما وہم الکذب باقی رہا یہ سوال کہ ہر خبر میں احتمال کذب تو ہوتا ہے کیونکہ کل خبر یحتمل الصدق والکذب تو جب ہر خبر ایسے ہوتی تو پھر کیسے یقین صدق ہو سکتا ہے لہذا موجب علم یقینی نہیں ہو سکتی تو معشی نے جواب دیا کہ خبر کے اندر احتمال کذب ایک وہم ہے خبر کو اس میں کوئی دخل نہیں اور نہ یہ مدلول خبر ہے بلکہ مدلول خبر ہمیشہ صدق ہے اور کذب صرف احتمال عقلی ہے جو بدرجہ وہم ہے خبر کو اس میں کوئی دخل ہی نہیں لہذا مجموعہ اخبار کا اجتماع قوۃ اعتقاد کا سبب بنے گا۔ لہذا احتمال نقیض جو وہم تھا اس تعدد اسباب کی وجہ سے ختم ہو جائیگا والرسول انسان بعثہ اللہ تعالیٰ لتبلیغ الاحکام اس پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ بعض انبیاء ایسے ہیں جو تبلیغ احکام کی خاطر مبعوث نہیں ہوئے بلکہ تبلیغ شدہ احکام کی تقریر اور تثبیت کیلئے جیسے انبیاء بنی اسرائیل

مثلاً یوشع علیہ السلام جو موسیٰ علیہ السلام کے بعد مبعوث ہوئے تبلیغ احکام تو لو پرے
 طور پر موسیٰ علیہ السلام کر چکے تھے۔ حضرت یوشع کا کام صرف تقریر و تذکیر تھا تو
 اس سوال کا جواب دیتے ہوئے محشی نے ولو بالنسبة الى قوم الاخرین یعنی اگرچہ
 اس کی تبلیغ احکام ان لوگوں کیلئے نہیں ہوگی جنہیں نبی سابق تبلیغ کر چکا ہے۔
 لیکن افراد للاحقین اور نئی نسل جو نبی سابق کے بعد ہوگی انہیں تو تبلیغ کرے گا
 لہذا اس کی بعثت لتبلیغ الاحکام الى الاخرین الللاحقین کیلئے ہوگی اور رسول آل
 معنی مذکور کے لحاظ سے نبی کے ساتھ مساوی النسبة ہوگا۔ کل رسول نبی و بالعکس
 ہذا ہوا المختار عند البشارح العلامة حیث قال فی شرح المقاصد ان النبی انسان
 بعثہ اللہ تعالیٰ لتبلیغ الاحکام و کذا الرسول و یدل علیہ قولہ و قد لیشترظ فیہ اہ فانه
 یفہم منه انه غیر مرضی عنده و لکن الجسمی مورا تفقوا علی ان النبی عام نبی
 اور رسول کے درمیان فرق کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ دونوں
 متساوی النسبة ہیں۔ فکل نبی رسول و کل رسول نبی یہ جمہور معتزلہ کا مذہب ہے
 اور شارح کا مختار بھی یہی ہے اور بعض کے نزدیک نبی عام ہے اور رسول خاص
 رسول وہ ہوتا ہے جو صاحب کتاب ہو یا صاحب شریعت متجدد ہو بخلاف نبی کے
 یہ مذہب ہے اہل السنۃ و الجماعۃ کا اور محشی نے اسی کو بیان کیا کہ جمہور کے
 نزدیک نبی اعم من الرسول ہے یؤیدہ قولہ تعالیٰ و ما ارسلنا من قبلك من
 رسول و لا نبی و جہ تائید یہ کہ عطف دال علی المتایرۃ ہے پھر بصورت منایرۃ یا تو
 رسول اور نبی کے درمیان مباحثہ ہو یہ تو نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ دونوں بعض انبیاء
 میں عتبات متحقق ہیں جیسے اللہ تعالیٰ نے بحق موسیٰ و اسماعیل علیہما السلام فرمایا ہے۔
 و کان رسولاً نبیاً۔ معلوم ہوا کہ قبائیان نہیں اور یہ دونوں مساوی بھی نہیں ہو
 سکتے کیونکہ نفی احد المتساویین مستلزم لنفی المتساوی الآخر ہوتی ہے۔ لہذا
 الگ الگ نفی کی ضرورت نہ تھی یا رسول عام ہو اور نبی خاص یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ

نفی عام مستلزم لنفی الخاص ہو جاتی لہذا ولا نبی کہنے کی ضرورت نہ تھی۔ پھر یہی شق صحیح ہے کہ رسول خاص ہے نبی عام ہے۔ چونکہ نفی خاص مستلزم لنفی العام نہیں ہوتی اس لئے نفی رسول سے نفی نبی نہ ہوتی تھی اس لئے ولا نبی کے اندر تصریح بالنفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے اور اس پر یہ اعتراض واقع ہو سکتا ہے کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہو تو عام خاص من وجہ میں ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی اس لئے محشی نے کہا یویدہ اور یدل علیہ نہیں کہا وقد دل الحدیث یعنی حدیث شریف میں ہے ان النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وقیل کم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جمًا غفیرا تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ نبی عام ہے اور رسول خاص تعداد عام کثیر من تعداد الخاص ہوتی ہے۔ فاشتط بعضهم فی الرسول الکتاب یہ بیان فرق ہے یعنی رسول کے اندر شرط ہے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے کتاب نازل ہو اور نبی کے اندر یہ شرط نہیں ہے واعتراض علیہ اس فرق پر یہ اعتراض ہے کہ تعداد رسل تین سو تیرہ ہے کما دل الحدیث المذکور اور تعداد کتب کلہا ایک سو چار ہے کما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل کم انزل اللہ تعالیٰ من کتاب فقال مائة واربعة کتب منها علی آدم عشر صحف وعلی شیت خمسون صحیفة وعلی ادریس ثلاثون صحیفة وعلی ابراہیم عشر صحائف وعلی موسیٰ وعیسیٰ وداؤد و محمد علیہم السلام التوراة والابجیل والزیور والفرقان تو ایک ایک کتاب تعداد رسل پر پوری نہیں بنتی فلا یصح الاشتراط اللہو الا ان یکتفی یعنی رسول کے ساتھ کتاب کا ہونا کافی سمجھا جائے اس کے رسول ہونے کیلئے ولا یشترط النزول علیہ اس پر نازل ہونے کی شرط نہ کی جائے صرف اس کے ساتھ کتاب کا ہونا کافی سمجھا

جلئے ویمکن سے دوسرا جواب ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ان کتب کا نزول متکرر ہوا ہو جیسے فاتحہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کا نزول مرتین ہوا اس لئے اسے مثانی کہا گیا۔ اتیناک سبعامن المثانی باقی رہی وہ حدیث جس کے اندر بعض صحف کے نزول کی تفصیص بعض الانبیاء کر دی گئی ہے۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ وہ روایت صحیح نہیں اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تو جن پر وہ ادلاً نازل ہوئیں اس نزول اولیٰ کی وجہ سے ان انبیاء کے ساتھ تفصیص نزول نزولی کر بھی گئی ہے۔ واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد یعنی فرق کرتے کیلئے بعض نے رسول میں شرع جدید کا ہونا شرط کیا ہے اور نبی کے اندر یہ شرط نہیں

لیکن یہ فرق رد کر دیا گیا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام رسول تھا لیکن ان کے پاس شرع جدید نہیں تھی بلکہ شریعت ابراہیمیہ تھی لعل الشارح اختارہ منا المسادة تاکہ خبر صادق اپنے دونوع یعنی متواتر اور خبر رسول میں منحصر ہو جائے۔ ورنہ تو خبر صادق کا تیسرا نوع خبر نبی ہوگا جو ان دو قسموں کے علاوہ ہوگا الا یہ کہ حصر بنسبت اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے لحاظ سے ہو کیونکہ اس امت کے لئے جو رسول ہے وہی نبی بھی ہے جو فرد واحد ہے صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وازواجہ وصحبہ بارک وسلم قوله امر خارق للعادة یہ معجزہ کی تعریف ہے یعنی ایسا امر جو خارق عاده ہو اس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہو جو مدعی نبوة ہے۔ اور اس سے مقصود اظہار صدق ہوتا ہے اس شخص کا جو مدعی نبوة ہوتا ہے قیل علیہ یعنی متبنی جو دعویٰ نبوة میں کاذب ہے اس کے ہاتھ سے جو سحر صادر ہو اس پر معجزہ کی کیا تعریف صادق آرہی ہے تو تعریف معجزہ مانع نہ ہوئی کہا جاتا ہے کہ محشی کو بجائے سحر متبنی کے خارق متبنی کہنا چاہتے تھے کیونکہ سحر تو مباشرة اسباب کے ساتھ حاصل ہوتا اور معجزہ ایسے امر خارق للعادة کو کہتے ہیں جو بغیر مباشرة الاسباب ہو بہر حال خارق عاده جو کاذب فی دعویٰ النبوة کے ہاتھ پر ظاہر ہو معجزہ کی

تعریف اس پر صادق آرہی ہے۔ واجب بانہ تعالیٰ الخ
 جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کبھی کاذب کے ہاتھ پر عادت خارق پیدا نہیں فرماتا کہ
 کیونکہ معجزہ براہ راست اللہ تعالیٰ کا فعل ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ ظاہر انبی کے ہاتھ
 سے ظاہر ہوتا ہے اور مقصود اس سے اس کے دعویٰ نبوت کی تصدیق ہوتی ہے
 اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے کاذب کی تصدیق کرنا مستحیل ہے اس لئے کاذب
 فی دعویٰ النبوة کے ہاتھ پر امر خارق کبھی ظاہر نہیں ہوگا۔ باقی رہا یہ سوال کہ بالفرض
 والتقدیر اس سے امر خارق ظاہر ہو جائے تو اس کا جواب دیا دلائل نقض
 بالفرضیات کیونکہ نقض تعریف کیلئے تحقق المادة للنقض شرط ہے ورنہ تو
 کہا جاسکتا ہے کہ انسان کی تعریف حیوان ناطق پر نقض وارد ہوتا ہے کہ
 اگر بالفرض کوئی انسان لانا طق ہو پھر تو دنیا میں کوئی تعریف نقض سے محفوظ نہیں
 ہو سکتی دوسرا جواب ہے اصل اشکال کا ۱۲ دلیلا اظہار الشئ فرع وجودہ
 یعنی ایک شئ کا اظہار اس کے وجود پر موقوف ہے تو جب کاذب کے اندر صدق تو
 سرے سے ہے نہیں بلکہ وہ دعویٰ نبوة میں جھوٹا ہے تو اس خارق عادت کے
 ساتھ اس کی نبوت کی تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس میں نبوة ہے نہیں پھر تصدیق
 کیے ایک چیز موجود ہو پھر اس کا اظہار ہوتا ہے جب وہ دعویٰ نبوة میں کاذب ہے
 اور نبوت سے متصف نہیں ہے تو خارق عادت سے تصدیق نہیں ہوگی۔ اگرچہ
 خارق عادت اس سے ظاہر بھی ہو تو اس سے مقصود اس کی تصدیق نہیں ہے لیکن
 اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ عوام الناس تو اشتباہ میں مبتلا ہو جائیں گے
 آخر جب اس کے ہاتھ پر خارق عادت ظاہر ہو رہا تو کیسے معلوم ہوگا کہ یہ کاذب
 ہے اور متصف بالنبوة نہیں ہے تو جواباً کہا جاتا ہے کہ جب وہ کاذب تحدی
 کریگا اور خارق عادت ظاہر کریگا تو اللہ تعالیٰ اپنے عباد میں سے کسی عبد کو اس

حاصل یہ ہے عادت اللہ یہ جاری، کہ کبھی کاذب نبی نبوت کے ہاتھ پر خارق عادت پیدا نہیں فرماتے ۱۲

کے مقابلہ اور معارضہ پر قدرت دیکھا جو اس کے دعویٰ کو توڑ دے گا جیسے کہ
 بزرگان دین سے ان غیر مسلموں کے مقابلہ میں ہوا ہے جو غیر مسلم اس قسم کے خارق عادت
 ظاہر کرتا کوئی بزرگ دین اس کا پورا توڑ کر دیتا جس سے وہ غیر مسلم رسوا اور
 ذلیل ہو جلتے ایسے واقعات بزرگان دین کے معروف اور مشہور ہیں یہ تیسرا
 جواب ہے والحق ان السحر یہ وہی بات ہے کہ سحر خارق عادت سے نہیں ہے
 کیونکہ اس کا ترتب اسباب پر ہوتا ہے جو بھی ان اسباب کا تباشر کرے گا اللہ تعالیٰ
 حسب عادت ان اسباب کے بعد اس کے ہاتھ پر سحر کو ظاہر کر دیتا ہے۔ جیسے
 اس حال شرب سقمونیا پر مترتب ہوتا ہے ایسے امور معجزہ نہیں ہوتے دیکھئے
 شفا ر مریض شرب ادویہ کے ساتھ خارق عادت نہیں ہے لیکن دعا کے ساتھ
 خارق عادت ہے جسے آپ کرامتہ ولی کہہ سکتے ہیں لیکن ادویہ سے شفا ہو جائے
 تو یہ ڈاکٹر کی کرامت نہیں کہی جاتی البتہ سحر کے علاوہ کوئی اور خارق ید کاذب
 پر ظاہر ہو تو پھر ان اجوبہ کی ضرورت ہے جو مذکور ہو چکے ہیں فان قلت کرامة
 الاولى یہ معجزہ کی تعریف پر نقض ہے بطریق الجمع یعنی معجزہ کی تعریف جامع
 نہیں ہے کیونکہ کرامات اولیاء کو معجزہ کہا جاتا ہے لیکن اس سے قصد اظہار
 صدق النبی نہیں ہے بلکہ اس کے اندر ولی کی اظہار شرافت و کرامت ہوتی
 ہے اگرچہ تصدیق النبی پر ضمنا دلالت تو ہو جاتی ہے کہ ولی کو یہ شرافت بسبب
 اتباع نبی علیہ السلام کے حاصل ہوئی ہے لیکن اس سے مقصود صدق نبی کا
 اظہار بالقصد وبالذات نہیں ہوتا قلت سے اس کا جواب دیا کہ قوم نے
 ارباصات اور کرامات کو معجزہ شمار کیا ہے علی سبیل التشبیہ والتضلیب
 ارباصات ان خوارق عادت کو کہا جاتا ہے جو نبی سے قبل البعثہ ظاہر ہوں تو
 ان کو معجزہ تغلیباً کہا جاتا ہے یعنی ما یصدر بعد البعثہ کو ما صدر قبل البعثہ
 پر غلبہ دیکر سب کو معجزہ کہہ دیا جاتا ہے ویسے وہ خوارق جو بعد البعثہ ظاہر ہوتے ہوں

قبل البعثۃ کے خوارق سے اکثر اور اغلب ہوتے ہیں اور کرامتہ ولی کو معجزہ بنا پر تشبیہ کہا جاتا ہے یعنی مآظہر علی ید الولی کو تشبیہ دی جاتی ہے بما ظہر علی ید النبی بسبب اس کے کہ یہ بسبب متابعتہ انبی کے ظاہر ہوا ہے تو علی سبیل التشبیہ کرامات کے ساتھ متصل ہے اور والتغلیب ارباصات کے ساتھ لا علی انہا معجزات حقیقیۃ یعنی حقیقی معجزات نہیں لہذا معجزہ حقیقیہ کی تعریف سالم عن النقوض ہے۔ قولہ یمکن التوصل یہ تعریف دلیل ہے الذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری یعنی دلیل ایسی شئی کو کہا جاتا ہے جس میں صحیح نظر کرنیکے ساتھ یعنی اس کے حالات نفس الامر یہ اور صحیح کا جائزہ لینے کے ساتھ مطلوب خبری کے علم تک توصل ممکن ہو تو محشی نے واضح کیا کہ امکان سے مراد امکان خاص ہے یعنی مسلوب الضرورة عن الجانبین یعنی دلیل ایسی شئی کو کہا جاتا ہے کہ جس میں صحیح نظر کر لینے کے ساتھ نہ توصل الی العلم بمطلوب خبری ضروری ہے اور نہ عدم توصل ہو سکتا ہے کہ توصل الی العلم بالمطلوب ہو جائے یا توصل نہ ہو تو دلیل کی یہ تعریف و تشریح اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک ہے کہ ان کے نزدیک فیضان التیجہ عادیۃ ہوتا ہے ضروری اور واجب نہیں ہے و لک ان تاخذہ امکانا عام من جانب الوجوہ امکان عام من جانب الوجوہ وہ ہوتا ہے جس میں عدم ضروری نہ ہو یعنی مسلوب الضرورة عن جانب العلم الی الضرورۃ فی عدم التوصل اور یہ امکان عام من جانب الوجوہ ممتنع کو شامل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ ضروری عدم ہوتا ہے البتہ واجب اور ممکن خاص کو شامل ہوتا ہے یعنی عدم توصل ضروری نہیں توصل الی العلم بالمطلوب خواہ ضروری اور واجب ہو جائے جیسے حکماء اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان کے نزدیک دلیل میں صحیح نظر کرنے

کے ساتھ علم بالنتیجہ ضروری اور واجب ہوتا ہے حکم کے نزدیک بطریق الاعداد اور معتزلہ کے نزدیک بطریق التولید یا توصل بھی ضروری نہ ہو پھر یہ وہی امکان خاص ہوگا جیسے مذہب اہل السنۃ والجماعۃ کا تھا تو امکان عام وجودی لینے کے ساتھ تعریف دلیل علی المذاہب الثلاثہ صحیح ہوگی قولہ یستلزم لذاتہ یہ دلیل کی دوسری تعریف تھی قول مؤلف من قضا یا یستلزم لذاتہ قولاً آخر انما لم یقل لذاتہا یعنی لذاتہا نہیں کہ ضمیر ذاتہا کا راجع الی قضا یا ہو جاتی بلکہ لذاتہ کہا کہ ضمیر قول مؤلف کی طرف راجع ہے تو اس میں اشارہ کیا کہ اس استلزام نتیجہ میں صورۃ تالیفیہ کو دخل ہے صرف مادہ کافی نہیں ہے بلکہ ہیئۃ تالیفیہ بھی ضروری ہے فان قلت التعریف ليعم المعقول والملفوظ یعنی قوم اس پر متفق ہے کہ تعریف دلیل جو قول مؤلف سے کی جاتی ہے معقول اور ملفوظ دونوں کو شامل ہے تو قول مؤلف کے سمجھنے اور فہم کرنے سے تو علم بالمطلوب حاصل ہوتا ہے اور تلفظ بالقول المؤلف بلا فہم معنی علم بالمطلوب کو مستلزم نہیں ہوتا تو تعریف شامل لملفوظ نہ ہوتی قلت سے جواب دیا بل یستلزمہ کیونکہ عالم بالوضع جب اس قول مؤلف کا تلفظ کریگا تو تعقل معانی لازمی طور پر ہوگا کیونکہ تلفظ مستلزم تعقل ہے بنسبت عالم بالوضع کے لہذا علم بالمطلوب کو مستلزم ہوگا۔ هذا فی القول الاول یعنی یہ تعمیم کے ملفوظ اور معقول دونوں کو شامل ہے یہ صرف قول اول میں ہے یعنی پہلا لفظ قول جو قول مؤلف میں مذکور ہے اور یہ تعمیم قول ثانی یعنی جو یستلزم قولاً آخر میں مذکور ہے یہ تعمیم اس میں نہیں ہے بلکہ یہ مختص بالمعقول ہے کیونکہ تلفظ مدلول واجب نہیں بلکہ تعقل مدلول کافی ہوتا ہے۔ قولہ هو العالم یعنی دلیل کی جو تعریف اول کی گئی تھی ما یکن التوصل بصحیح النظر فیہ الخ تو شارح نے کہا کہ اول تعریف پر دلیل هو العالم یعنی صرف عالم ہے۔ کیونکہ مبتدأ لفظ الدلیل معرف بلام الجنس ہے اور هو العالم میں خبر لفظ العالم معرف بالام ہے

اور ہو ضمیر فصل یہ امور مقتضی حصر ہیں تو معلوم ہوا کہ اول معنی کے لحاظ سے دلیل علی وجود الصانع صرف عالم ہے محشی نے کہا هذا الحصر مبنی علی ان المراد یعنی یہ حصر اس پر مبنی ہے کہ النظر فیہ سے مراد النظر فی احوالہ ہے یعنی اس کے احوال و صفات کا جائزہ لیں اور ان میں سے وہ احوال تلاش کریں جو حد اوسط کا کام دیں جو اس حال کو مستلزم ہوں جو حد اکبر ہو کر ثابت الا صغر ہو کر مطلوب خبری حاصل ہو جائے جیسے عالم کے اندر نظر کر کے اس کے حالات میں متغیر ہونیکی حالت ایسی ہے جو حد اوسط ہو کر مستلزم للاکبر ہو سکتی ہے تو اس حالات کے تلاش کے بعد کہا العالم متغیر و کل متغیر حادث تو مطلوب خبری العالم حادث تک توصل ہو جائیگا اور ان مقدمات کو اس معنی یعنی النظری احوالہ کے لحاظ سے دلیل نہیں کہا جائیگا کیونکہ ان حالات میں نظر نہیں کیجاتی بلکہ ان کے نفس میں غور و فکر ہوتی ہے تو ان کے حالات میں لا ما یعمہ ما للنظر فی نفسه یعنی النظر فیہ سے مراد عام معنی نہیں ہوگا کہ خواہ نظر اس کے احوال میں ہو یا خود اس کے نفس و ذات میں تو پھر اس لحاظ سے حصر صحیح نہیں کیونکہ مقدمات غیر مرتبہ کے نفس میں نظر کر کے انہیں مرتب بالترتیب الصحیح کیا جاتا ہے تو پھر صرف عالم دلیل نہیں ہوگا بلکہ مقدمات بھی دلیل ہو جائینگے تو حصر صحیح نہیں ہوگا۔ اور مقدمات جو ماغوذہ مع الترتیب الصحیح ہیں۔ ان کے اندر نہ نظر فی احوالہ ہوتی نہ فی نفسه لہذا تعریف دلیل ان پر صادق نہیں آئیگی الا یہ کہ آپ یوں کہیں کہ ان مقدمات میں نظر کی جائیگی کہ معلوم کریں کہ مرتبہ بالترتیب الصحیح ہیں یا نہ ممکن لا ینحی انہ خلاف یعنی النظر فیہ سے النظر فی احوالہ فقط مراد لینا خلاف ظاہر ہے۔ کیونکہ متبادر عموم ہے بلکہ کیونکہ النظر فیہ میں طرفیت سے متبادر اور ظاہر معنی یہ ہے کہ النظر فی نفسه ہونہ کہ فی احوالہ فقط اور خلاف اصطلاح بھی ہے کیونکہ اصطلاح میں دلیل کی تقسیم الی المفرد و غیر المفرد کی گئی ہے مفرد کے اندر تو نظر فی احوالہ ہوگی اور غیر مفرد میں نظر فی نفسه ہوگی۔ اور عام معنی مراد لینا موافق ظاہر والا اصطلاح ہے

لہذا ارادہ مذکورہ یعنی النظر فی احوالہ فقط اور حصر جو شارح نے ذکر کیا ہے صحیح نہیں ہے جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے حصر اضافی ہے یعنی حصر بنسبت مقدمات مرتبہ بالترتیب الصیغ کی بنسبت ہے جیسے العالم حادث وکل حادث لہ صانع اب اس کے اندر کسی قسم کی نظر نہیں ہو سکتی بلکہ مطلوب خبری العالم لہ صلح تک خود بخود بلا نظر ذکر موصول ہے۔ باقی رہی تقسیم الی المفرد و غیر المفرد تو وہ بلحاظ مقدمات غیر مرتبہ کے ہے کہ یہ دلیل از قسم غیر مفرد ہے ان کے اندر نظر کر کے انہیں مرتب بالترتیب الصیغ کرنا ہوگا۔ قولہ هو الذی یلزم من العلم بہ یہ دلیل کی تیسری تعریف ہے جو شارح نے نقل کی ہے اس تعریف پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ علم کا لفظ مشترک بین المعانی المتعدہ ہے علم تصوری اور تصدیقی اور ظنی و سمی۔ شکی وغیرہ ہوتا ہے تو لفظ مشترک کو تعریفات میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہوتا تو محشی نے اس کا جواب دیا کہ لفظ مشترک کو تعریفات میں اس وقت استعمال کرنا صحیح نہیں ہوتا جب تعین مراد پر کوئی قرینہ نہ ہو اور علم سے مراد التصدیق ہے اور قرینہ یہ ہے کہ تعریف دلیل کی ہے اور دلیل کا اطلاق صرف موصول الی التصدیق پر ہوتا ہے تو اس قرینہ سے علم کی مراد متعین ہو گئی کہ وہ تصدیق ہے لہذا اعتراض واقع نہیں ہوگا اور یہاں تعین المراد من المشترك بالقرینہ کا مقام ہے جو قرینہ کے ساتھ صحیح ہوتی ہے۔ یہ تخصیص عام یا تعمیم خاص کا مقام نہیں ہے کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ اس قسم کا قرینہ ناقابل التفات ہے ورنہ تو ہر تعریف بالاعم کی اور ہر تعریف بالاختص کی ایسے قرائن کے ساتھ تخصیص و تعمیم کر کے مساداة حاصل کی جا سکتی ہے تو پھر ہر قسم کی تعریف صحیح ہو حالانکہ یہاں تعمیم و تخصیص کا سوال نہیں بلکہ تعین المراد من المشترك کا مقام ہے جو بلاشبہ قرینہ کے ساتھ صحیح ہے فتدبر فیخرج اب تعریف دلیل سے حد بالنسبۃ الی المحدود اور ملزوم تصوری بالنسبۃ الی الالبین خارج ہو جائیٹس گے کیونکہ ان کے علم سے محدود کا

اور لازم کا علم تصوری حاصل ہوتا ہے نہ تصدیقی و بذوہ من آخر یعنی
لزوم من جو استعمال کیا گیا ہے یلزم من العلم بہ میں اس سے مراد یہ ہے کہ علم اسی سے
ناشی اور پیدا ہو جیسے کلمہ من کا مقتضا ہے کیونکہ لازم للشیء اور لازم من الشیء میں
فرق ہے لازم من الشیء کا معنی یہ ہے کہ اس کا علم اس سے حاصل ہو بطریق جری
العادة یا بطریق الاعداد و التولید اور لازم للشیء میں یہ نہیں ہوتا فیخرج
القضية الواحدة المستلزمة یعنی قضیہ واحدہ کا علم جو مستلزم ہو جائے
قضیہ آخری کے علم کو وہ اس تعریف دلیل سے خارج ہو جائیگا جیسے علم بالنتیجہ
یہ مستلزم ہوتا ہے علم بالمقدمات المنتجہ کو بدیہیۃ او کسبیۃ یہ اس لئے کہا
قضیہ ثانیہ کا جو علم حاصل ہوا ہے اس کا علم حاصل بالبداہتہ یا بالنظر ہے حاصل
من علم الاولی نہیں ہے باقی رہا قضیہ چوتھے عکس کا مستلزم ہوتا وہ بھی
خارج ہے کیونکہ ان کے اندر لزوم بحسب العلمین نہیں بلکہ بین المعلومین ہے
بحسب الصدق لا بین العلمین کیونکہ ہم ایک قضیہ کا تعقل کر لیتے ہیں مع الغفلة عن
عکسہا تو لزوم بین العلمین نہ ہوا اور دلیل و مدلول کے اندر لزوم بین العلمین تھا
کہ ایک کے علم سے دوسرے کا علم لازم آتا تھا لکن یرد علیہ ما عدا الشكل
الاول لعدم الزوم کیونکہ جو مقدمات شکل اول کی ہیئت پر نہ ہوں تو یہاں علم بالمقدمات
اور علم بالنتیجہ میں لزوم نہیں ہے نہ بین اس کی نفی تو ظاہر ہے کیونکہ ان مقدمات
کے علم سے علم بالنتیجہ حاصل نہیں ہوتا اور غیر بین بھی نہیں کیونکہ ان کے اندر لزوم
خفی ہوتا ہے جو محتاج الی الوسط ہوتا ہے تو خفاء لزوم فرع ہے وجود لزوم
کی جب یہاں لزوم ہی نہیں ہے تو خفا چہ معنی وارد کیونکہ خفی تو اس کو کہتے
ہیں جو موجود تو ہو لیکن علی وجہ الظہور نہ ہو بلکہ علی وجہ الخفا ہو جواب اس کا
یہ دیا جاتا ہے کہ شکل اول کے علاوہ باقی اشکال کو دلیل اس لئے کہا جاتا ہے
کہ وہ مشتمل علی الشكل الاول ہوتی ہیں مقوڑے سے تصرف کے ساتھ شکل الاول

طرف رد ہو جاتی ہیں اور علم بالنتیجہ کو مستلزم ہو جاتی ہیں تو یہ اعتراض تعریف
دلیل کی جمعیت پر نقض تھا پہلے نقوض اس کی منعیات پر تھے والبضایر علیہ
یہ دلیل کی دونوں تعریفوں قول مؤلف من قضا یا اور مایلزم من العلم بہ الخ
پر یہ نقض ہے کہ مانع نہیں ہیں کیونکہ جب مقدمات سے نتیجہ بالحدس حاصل ہو
کہ ذہن میں مبادی مرتبہ مل جائیں جن سے انتقال الذہن الی المطلوب بسر عرۃ
دفعیۃ ہو جائے علم بالمقدمات سے علم بالنتیجہ تو لازم ہو گیا ہے لیکن یہ دلیل
نہیں ہے کیونکہ حدسیات بدیہی کا قسم ہیں اور بدیہی پر دلیل نہیں ہوا کرتی
اللہو الا ان یراد یعنی قول مؤلف الخ میں جو مستلزم قول آخر ہے اس استلزام
سے اور اس لزوم سے جو مایلزم من العلم بہ میں ہے استلزام اور لزوم بالنظر
مراد ہو جو کہ حرکتیں تدریجیہ کا نام ہے یعنی حرکت من المطلوب الی المبادی
المناسبۃ پھر من المبادی بالترتیب الی المطلوب اور یہاں حدس میں حرکت ثانیہ
مفقود ہے لہذا یہ استلزام اور لزوم بالنظر نہ ہوا جو تعریف دلیل میں مراد تھا
اور قرینہ یہی ہے کہ یہ تعریف دلیل ہے اور دلیل نظریات میں ہوتی ہے نہ کہ
بدیہیات میں قوله فبالثانی اوفق شارح نے کہا کہ دلیل کی تعریف مایلزم
من العلم بہ الخ تعریف ثانی یعنی قول مؤلف الخ کے ساتھ زیادہ موافق ہے کیونکہ
ایک شئی کا لزوم من آخر یہ مقدمات مع الترتیب سے ہوتا ہے اور بلا ترتیب
لازم نہیں ہو سکتا یہ تو دلیل مرکب میں القضا یا میں ہو سکتا ہے نہ کہ مفرد میں
اور لفظ اوفق صیغہ تفضیل کا اطلاق کر کے اشارہ کیا کہ نفس موافقت پہلی
کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے جس کو محشی نے ممکن تطبیقہ علی الاول کے ساتھ
پیش کر دیا کہ مایلزم من العلم بہ میں لزوم بشرط النظر مراد ہے اور دلیل مفرد بشرط
النظر فی احوالہ مستلزم للمطلوب الخبری ہو جاتی ہے جیسے علم بالعالم من حیث حدۃ
علم بالصانع کو مستلزم ہے چونکہ تعریف اول میں بالنظر فیہ سے النظر فی احوالہ تھا

عالم کے حالات کا جائزہ لے کر حدوث کی حالت کو اس کے ساتھ ملا کر عالم حادث کہیں اور حادث لہ صانع اس کے ساتھ ملا لیں تو مطلوب خبری العالم لہ صانع تک توصل لازم ہو جائیگا لیکن لایذہب کے ساتھ اعتراض کر دیا کہ آپ سے مخفی نہیں کہ لزوم بطریق النظر مقدمات غیر ماخوذہ مع الترتیب کو شامل ہے خواہ متفرقہ ہوں یا مترتبہ لیکن آپ انہیں ماخوذ من حیث الترتیب نہ کریں اور تعریف اول علی ما اخذہ الشارح یعنی النظر فی احوالہ فقط کے لحاظ سے شامل لمقدمات نہ تھی کیونکہ مقدمات کے حالات میں نظر نہیں کی جاتی بلکہ نفس مقدمات میں نظر ہوتی ہے تو یہ تعریف عام ہوئی عام خاص کے مطابق نہیں ہوتا کیونکہ مطابقت کا معنی مساوی ہے اور عام اور خاص میں مساواة نہیں ہوتی و العالم لایوافق الخاص فی باب التعریفات کیونکہ تعریفات میں مساواة شرط ہے اور خاص عام میں مساواة نہیں ہوتی و تخصیصہ مثل الاول یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ اس تعریف "ما یلزم من العلم بہ" الخ میں تخصیص کر لی جائے کہ لزوم سے مراد لزوم بشرط النظر فی احوالہ ہے تو اس وقت یہ تعریف مقدمات پر صادق نہیں آئیگی کیونکہ مقدمات کے احوال میں نظر نہیں ہوتی بلکہ نفس مقدمات میں نظر ہوتی ہے تو اس تخصیص کے بعد تعریف اول کے ساتھ تطبیق حاصل ہو جائیگی تو محشی نے اس سوال کو رد کرتے ہوئے کہا کہ خروج عن مذاق الکلام کیونکہ پہلے تو اس پر کوئی قرینہ موجود نہیں ہے لزوم بشرط النظر مراد ہے پھر اس کے بعد ثانیاً یہ تخصیص کہ بشرط النظر سے مراد بشرط النظر فی احوالہ ہے یہ تخصیص بعد التخصیص بلا قرینہ ہے یہ تو تکلف در تکلف ہے والصواب تعمیم الاول یعنی صواب یہ ہے کہ تعریف اول یعنی ما یمكن التوصل بصیح النظر فیہ کے اندر تعمیم کریں یعنی النظر فیہ سے مراد عام ہے سوائے کان النظر فی نفسہ ادنی احوالہ تو اس تعمیم کے بعد دونوں تعریفیں دلیل مفرد اور

مقدمات کو شامل ہو جائیں گی اور تطبیق حاصل ہو جائیگی هذا هو الصواب
 وما وراءه خطأ ليس بصواب تصدیقاً له یرید اسی یرید الشّاح
 یعنی تصدیقاً له کے لفظ سے مراد شارح یہ ہے کہ مدعی نبوة کے ہاتھ پر جو
 خارق عاده اللہ تعالیٰ ظاہر فرماتا ہے اس سے مقصود اس مدعی نبوة کا
 صدق ظاہر کرنا ہوتا ہے کہ یہ دعویٰ نبوة میں صادق ہے اور جہاں خارق
 عاده سے مقصود اظہار صدق نہ ہو معجزہ نہیں جیسے مدعی الوہیۃ سے کوئی خارق
 عاده ظاہر ہو تو اس سے مقصود اس کا اظہار صدق فی دعویٰ الوہیۃ نہیں ہے
 اس کا کذب اس دعویٰ میں باجزم والیقین معلوم ہے کہ اس کا حدوث
 اور اس کا امور کثیرہ میں احتیاج اس کے کذب کی قطعی دلیل ہے بلکہ اس
 قسم کا خارق اس مدعی کے لئے استدراج اور عوام کیلئے ابتلا ہے اور
 مدعی نبوت کے ہاتھ پر جو خارق ظاہر ہو وہ اس کی تصدیق ہوتی ہے بشرطیکہ
 اس کے دعویٰ کے موافق ہو جو موافق نہیں ہے وہ اس مدعی نبوة کی تصدیق
 نہیں بلکہ اس کی ابانت اور تذلیل ہے اور اس کے کذب کا اظہار ہے جیسے کہ
 مسیلمہ کذاب نے ایک عورت کے حق میں دعا کی کہ اس کی آنکھ عوراً صحیح ہو
 جاتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ آنکھ صحیح بھی عمیا ہو گئی وہ عورت پورا اعمیٰ ہو گیا تو یہ مسیلمہ
 کی تکذیب و تذلیل تھی اسے بھی معجزہ نہیں کہا جاتا قولہ کان صادقاً فیما
 اتی بہ من الاحکام سید السند نے شرح مواقف میں لکھا ہے کہ تمام اہل الملل
 والشرائع اس پر متفق ہیں کہ انبیاء علیہم السلام قطعاً دوجو با معصوم ہوتے ہیں تہم
 کذب سے ان امور میں جن میں ان کے صادق ہونے پر معجزہ قاطعہ ہوتا ہے جیسے
 دعویٰ رسالہ میں اور ان امور میں جنکی وہ تبلیغ من اللہ تعالیٰ الی الخلائق کرتے ہیں
 اذ لو جاز کذبه فی ذلک عقلاً لبطل دلالة المعجزة کیونکہ اگر رسول سے تقول
 اور افتراء و کذب عقلاً ممکن ہو تو پھر تو دلالت معجزہ علی صدقہ باطل ہو جائے گی۔

هَفَ هَذَا خَلْفَ الْمَقْرُوضِ الْمَعْقُولِ هَذَا فِي الْأُمُورِ التَّبْلِيغِيَّةِ أَوْ بَاقِي الْأُمُورِ
 میں بھی رسول کا صدق واجب اور یقینی ہے کیونکہ اولہ قاطعہ سے انبیاء کی عصمت عن
 الذنوب ثابت ہے کہ کبھی وہ تعمید کذب نہیں کرتا اور تعمید کذب فی الامور کلہا عن
 الانبیاء مستحیل ہے قولہ فلتتوقفہ علی الاستدلال یعنی خبر رسولؐ سے اس خبر
 کے مضمون کے صدق کا علم قطعی حاصل ہوتا ہے لیکن ہے استدلالی کیونکہ ان مقدمتین
 کے استحضار پر موقوف ہے ہذا خبر من ثبت رسالۃ بالمعجزات وکل خبر ہذا
 شانہ فهو صادق ومضمونہ واقع تر نتیجہ یہ آئیگا کہ ہذا الخبر صادق ومضمونہ واقع
 اس لئے استدلالی ہے تو محشی نے استدلالی ہونے پر اعتراض نقل کرتے ہوئے کہا قیل
 اذ انصو را یعنی جب مخبر کا تصور خود بالرسالۃ ہو جیسے ایمان بالرسول کے بعد اس
 رسول سے براہ راست سنتا ہے "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" تو اس
 مضمون کا صدق پر اسے یقین حاصل ہو جائیگا بغیر اس کے کہ ان مقدمتین مذکور تین
 کا استحضار کرے بلکہ ان کے استحضار کی قطعاً ضرورت پیش نہیں آئیگی تو موقوف
 علی الاستدلال نہ ہوا لہذا یہ علم استدلالی نہیں ہوگا کیونکہ ترتیب ہذا النظر
 المذكور کا محتاج نہیں ہے واجیب خلاصہ جواب یہ کہ خود مخبر کا تصور بالرسالۃ
 استدلالی ہے اور موقوف ہے اس استدلال پر ہذا المخبر ادعی الرسالۃ
 واطہر المعجزة وکل من ہذا شانہ فهو رسول قطعاً اب اس کی خبر بھی
 صادق ہونے میں اس استدلال پر بالواسطہ موقوف ہو جائیگی تو جو موقوف
 علی الاستدلالی ہو وہ بھی استدلالی ہو جاتا ہے محشی نے کہا والکل غلط الخ
 یعنی سوال اور جواب دونوں غلط ہیں سوال تو اس لئے غلط ہے کہ تصور مخبر
 بالرسالۃ صدق خبر کو بدیہی نہیں بنا دیتا لہذا سوال صحیح نہیں ہے اور جواب
 اس لئے غلط ہے کہ صدق خبر موقوف علی الاستدلال المذكور یا ان ہذا الخبر
 پر بالواسطہ موقوف ہے کیونکہ یہ خبر اس واسطہ پر بلا واسطہ موقوف ہے۔ تو

یوں ہوا کہ ان مجاہدین نے ان خبریں رسولؐ وان ہذا الخیر خبر الرسولؐ تو ان مقدمتین سے صدق خبر کا علم حاصل نہیں ہوتا جب تک اس کے ساتھ اور مقدمہ نہ ملاؤ وہ یہ کہ کل ما ہو خبر الرسول صادق تو بہر حال اس کا صدق استدلالی ہے۔ جو استحضار مقدمتین سابقتین پر موقوف ہے نعم تصور الخیر یہ سائل اور مجیب کے منشاء غلطی کا بیان ہے خلاصہ یہ کہ خبر رسولؐ کے تصور کر نیکی کے دو عنوان ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ خبر رسولؐ کا تصور کریں بایں طور کہ یہ خبر صادر من الرسولؐ ہے اور قطع نظر اس سے کہ یہ تبلیغ من اللہ تعالیٰ کر رہا ہے اور اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ یہ خبر من جانب نفس ہو تو اس وقت میں یقیناً اس کا صدق استدلالی ہے اور مقدمتین سابقتین کے استحضار پر موقوف ہے دوسرا یہ کہ آپ بایں لحاظ تصور کریں کہ یہ ایک ایسی خبر ہے جسکی رسولؐ نے تبلیغ من اللہ تعالیٰ الی الخلق کی ہے اور رسولؐ کو ذاتی طور پر اس میں کوئی دخل نہیں ہے بجز تبلیغ کے تو اس وقت یہ خبر فی الحقیقۃ اللہ تعالیٰ کی خبر ہوگی جس کی تبلیغ رسولؐ نے الی الخلق کر دی ہے فمحسب یہ اس خبر کے صدق کو بدیہی کر دیکھا جو محتاج الی الاستدلال المذکور نہیں ہے تو یہ خبر ایک عنوان سے محتاج الی الاستدلال نہیں ہے تو سائل و مجیب نے ان دونوں عنوانوں میں خلط کر دیا اور فرق نہیں کیا اس لئے مبتدائی الغلط ہوئے ہیں ایسے یوں سمجھئے کہ مثلاً خبر رسولؐ علیہ السلام کہ "عذاب القبر حق" اس کا تصور صرف اس عنوان سے کریں کہ یہ خبر رسولؐ کی ہے اور یہ ملحوظ نہ ہو کہ اس خبر کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے تبلیغ فرما رہے تو بھرا اس کا صدق استدلالی ہے مقدمتین سابقتین کے استحضار پر موقوف ہے اگر اس خبر کا تصور بایں حیثیت کریں کہ یہ ایک ایسی خبر ہے کہ رسولؐ نے اس کی تبلیغ عن اللہ تعالیٰ کی ہے اور یہ حقیقۃً اللہ تعالیٰ کی خبر ہے جو منزہ عن الکذب والنقائص ہے تو اس صورت میں اس کا صدق بدیہی ہو جائیگا

استدلال کا محتاج نہیں ہے۔ فتدبر۔ لکن الکلام یہ اس وہم کا دفع ہے کہ ممکن ہے کہ سائل کی مراد "اذا تصور مخبرہ بالرسالة" سے یہ ہو کہ وہ یوں تصور کرے کہ اس خبر کا مخبر رسول ہے۔ اور اس کو اس میں سوائے تبلیغ من اللہ کے اور کوئی دخل نہیں ہے تو اب صدق خبر بدیہی ہو جائیگا اور محتاج الی الاستدلال نہیں ہوگا تو اس صورت میں سوال وجواب صحیح ہو جائیگا تو اس کو دفع کرتے ہوئے کہا لکن الکلام کہ کلام خبر رسول فی حد ذاتہ کے صدق کے بارہ میں ہے مع قطع النظر عن کونہ ما بلغہ من اللہ تعالیٰ اور اسی پر قول شارح "قوله وای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی" والہے لانه لم یقل ما بلغہ الرسول یوجب العلم الخ تو صرف خبر رسول ہونیکے حیثیت سے مع قطع النظر عن کونہ ما بلغہ یقیناً استدلالی ہے اور مقدمتین سابقتین کے استحضار پر موقوف ہے و نظیرہ ان ثبوت الحدوث یعنی اس کی نظیر کہ عنوان خبر کا اختلاف صدق خبر کے بدیہی اور کسبی ہونے میں موثر ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ عالم کا تصور من حیث ذات العالم میں اس کے اوصاف اور حالات عارضہ سے قطع نظر کریں تو اس کیلئے ثبوت حدوث نظری ہوگا جو استدلال مشہور کی طرف محتاج ہوگا۔ اگر عالم کا تصور بوصف تغیر کریں اور عنوان یہ اختیار کریں العالم المتغیر حادث تو اس وقت میں ثبوت حدوث للعالم بدیہی ہوگا محتاج الی الاستدلال المذکور نہیں ہوگا نتائج انہ موقوف علی انہ یکون ثبوت الحدوث للمتغیر بدیہیاً ولیس كذلك بل محتاج الی اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير علیه ولكن المناقشة فی المثال یس من داب المحصلین اسی عدم احتمال النقیض ما تن نے کہا کہ وہ علم جو خبر رسول کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ مشابہ ہوتا ہے اس علم کے جو ثابت بالضرورة یعنی بالبداہتہ ہوتا ہے جیسے محسوسات اور متواترات فی التیقن یعنی تیقن میں مشابہ ہوتا تیقن کا معنی کیا فی عدم احتمال النقیض والاثبات اس پر

محشی نے اعتراض کیا کہ عدم احتمال النقیض ثبات کو شامل ہے کیونکہ عدم احتمال النقیض سے مراد یہ ہے کہ احتمال نقیض نہ فی الحال ہو نہ فی المآل تو ثبات اس میں داخل ہے لہذا لفظ ثبات کا ذکر لغو اور بے فائدہ ہے اللہم الا ان یراد یعنی یہ کہ عدم احتمال النقیض سے عدم احتمال النقیض فی نفس الامر مراد ہو تو اس وقت اس جہل مرکب اور تقلید مخفی نکل جائیگی کیونکہ ان دونوں میں نقیض کا احتمال فی نفسہ موجود ہے اور ساتھ یہ بھی مراد ہو عدم احتمال النقیض عند العالم فی الحال تو اس سے نطق خارج ہو جائیگا اور اس وقت لفظ ثبات لغو اور بے فائدہ نہیں ہوگا اس سے مراد ہوگا عدم الاحتمال فی المآل تو اس سے تقلید مصیب نکل جائیگی کہ اس میں احتمال نقیض فی المآل ہوتا ہے اگرچہ فی الحال نہیں ہے و فیہ ما فیہ وجہ اس کی یہ ہے کہ عدم احتمال کی تعمیم کہ عدم الاحتمال فی نفس الامر کو شامل ہو جائے یہ خلاف معقول ہے کیونکہ عدم احتمال النقیض بمعنی عدم التجویز العقلی مراد ہے نہ یہ کہ جو اس کو اور امکان ذاتی کو بھی شامل ہو یعنی احتمال نقیض تجویز عقلی میں نہ ہو اور اس کا امکان ذاتی بھی ہو ورنہ تو علوم عادیہ یقینیات سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ہمیں یقیناً معلوم ہے کہ جبل احد منقلب الی الذہب نہیں ہے کیونکہ عند العقل وقوع نقیض عند العالم محتمل نہیں ہے اگرچہ امکان ذاتی موجود ہے اور پھر عدم الاحتمال عند العالم کی تخصیص بالمال کرنا اس کا بھی کوئی قرینہ موجود نہیں ہے بلکہ متبادر ہے کہ عدم احتمال مطلقاً یعنی عند العالم نہ حالاً ہو نہ مالاً فالاولی ان یفسر یعنی اولی یہ ہے کہ تیقن کی تفسیر الجزم المطابق کے ساتھ کی جائے اور لفظ ثبات تیقن کی تفسیر میں نہ لایا جائے تو بلکہ عام رکھا جائے سواء کان ثابتاً او غیر ثابت تو اس وقت ظن جہل مرکب اور تقلید مخفی خارج ہو جائیگی اور لفظ ثبات کا اضافہ تقلید مصیب کو خارج کر دیگا تو فائدہ حاصل ہو جائیگا قولہ فهو علم بمعنی الاعتقاد

یعنی جو علم استدلالی خبر رسولؐ سے حاصل ہے وہ بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ہے۔ مطابق کی قید کے ساتھ جھل خارج ہو جائیگا اور جازم کے ساتھ ظن اور ثابِت کے ساتھ تقلید تو محشی نے اس پر اعتراض کر دیا کہ اگر مراد مصنف یہی ہو جو شارح نے پیش کی ہے تو پھر قول مصنف ایضا هی العلم الثابت بالضرورة لغو ہو جاتا ہے کیونکہ قول مصنف یوجب العلم الاستدلالی اس مفہوم کیلئے کافی تھا کیونکہ هذا هو معنى العلم عند المتكلمین اور تمام علوم نظریہ استدلالیہ ہی ہوتے ہیں کہ وہ موجب اعتقاد مطابق جازم ثابت ہوتے ہیں پھر علم بخبر الرسول کے تخصیص بالذکر کی کیا وجہ ہے والا قریب تو اقرب یہ ہے کہ مصنف کی مراد ایضا هی العلم الخ سے یہ بیان کرنا ہے کہ وہ علم جو خبر رسولؐ سے ثابت ہوگا وہ قوۃ التیقن اور کمال ثبات میں اقرب الی الضروریات ہے وكانه اشادة گویا کہ یہ اس طرف اشارہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ دلائل نقلیہ چونکہ مستند الی الوحی ہوتی ہیں جو حق الیقین کی مفید ہے اور مستند الی التایید الالہی ہوتی ہیں جو مستلزم ہے کمال عرفان کو جو شائبہ وہم سے منزہ اور پاک ہے۔ بمخلاف العقلیات الصرفة جو مستند الی الوحی نہیں ہیں وہ کدر اور میل و کجیل وہی سے صاف نہیں ہوتیں۔

فان العقل یعارضه الوهم فلا یصفو عن کدر قوله علم بالتواتر شارح نے کہا حدیث البینۃ علی المدعی الخ بالتواتر معلوم ہے کہ یہ خبر رسولؐ علیہ السلام ہے محشی نے کہا یہ صرف مثال دینے کی خاطر فرض محض ہے ورنہ تو حقیقتاً یہ حدیث مشہور ہے متواتر نہیں ہے ذکر فی الکافی ان ہذا الحدیث مشہور تلمقۃ الائمة بالقبول حتی صار کالمیتواتر و فی شرح المہدایۃ ان فی حکم المتواتر لان الائمة قد اجتمعت علی قبوله قوله مع قطع النظر عن القرائن شارح نے اعتراض نقل کیا تھا کہ خبر صادق جو مفید للعلم ہو وہ نوعین یعنی متواتر اور خبر رسولؐ میں منحصر نہیں ہے بلکہ کچھ اور اخبار صادقہ بھی مفید للعلم ہیں۔ ان میں ایک خبر

مقدون بالقرائن بھی شمار کی تھی پھر اس کا جواب دیا کہ ہماری مراد وہ خبر ہے جو سبب علم لعامة المخلوق ہو محض خبر ہونی کی بنیاد پر مع قطع النظر عن القرائن تو محشی نے اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ خبر مفید للعلم کے اندر قرائن سے تو قطع النظر کی گئی ہے لیکن دلائل سے قطع النظر نہیں ہے جیسے خبر متواتر کہ اس کے صدق کی دلیل تو اتر ہے اور خبر رسول اس کے صدق کی دلیل کو نہ من الرسول ہے ان دلائل سے قطع نظر نہیں کی گئی حالانکہ یہ امور خارج از خبر ہیں، موجب ہیں اس کے صدق کے ورنہ حقیقتاً خبر سبب علم نہیں ہے بلکہ مفید للعلم عقل ہوتا ہے اور خبر صرف طریق علم ہے لیکن خبر صادق کو سبب مستقل للعلم اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ اس سے معظم معلومات دینیہ حاصل ہوتے ہیں جیسے خبر متواتر اور خبر رسول سے بخلاف خبر مقدون بالقرائن کے اس سے یہ استفادہ نہیں ہوتا اس لئے اس کو سبب مستقل شمار نہیں کیا گیا اور چونکہ خبر رسول سے معظم معلومات دینیہ حاصل ہوتے ہیں اس لئے اس کو سبب مستقل شمار کیا گیا ہے خبر مقدون بالقرائن سے یہ استفادہ نہیں ہوتا وقد یوجہ اور قطع النظر عن القرائن دون الدلائل کی وجہ سے یہ پیش کی جاتی ہے کہ قرائن خبر سے منفک اور جدا ہو جاتے ہیں۔ قرائن موجود ہوتے ہیں۔ لیکن خبر متحقق نہیں ہوتی کبھی ایسے ہوتا ہے کہ قوم دار زید کی طرف تسارع کر رہی ہوتی ہے لیکن قدم زید متحقق نہیں ہوتا بخلاف دلائل کے کہ یہ منفک عن الخبر نہیں ہوتے بلکہ جب دلائل متحقق ہونگے خبر ضرور متحقق ہوگی مثلاً تو اتر خبر اور کو نہ من الرسول یہ متحقق اور صدق خبر کے دلائل ہیں جب متحقق ہونگے خبر ضرور متحقق ہوگی تو تحقق قرائن تحقق خبر پر باعتبار جمیع اوقات کے دال نہ ہوئے بخلاف دلائل کے یہ تحقق خبر پر باعتبار جمیع اوقات دلائل کے دال ہیں تو خبر مدلل مفید للعلم دائماً ہوگی ^{عالم} و لیس كذلك محشی نے اس وجہ کو رد کرتے ہوئے کہا دالاً مرلیس کذلک کیونکہ اس مقام پر قرینہ سے مراد وہ قرینہ ہے جو صدق خبر پر دال بدلالة قطعیه ہو جس سے

صدق متخلف نہ ہو جیسے کہ قول شارح مع قطع النظر عن القرائن المفیدۃ
 للیقین بدلالة العقل اس پر دال ہے اور قرینہ قطعیۃ الدلالة تحقق خبر سے
 منفک نہیں ہوتا جیسے دلیل منفک نہیں ہوتی قولہ فی حکم المتواتر خبر اہل
 اجماع صادق اور مفید للعلم تھی اس کو شارح نے فی حکم المتواتر کہہ کر متواتر میں
 داخل کیا تھا۔ محشی نے اس کی وجہ پیش کر دی لانه كذلك یعنی خبر اہل اجماع
 خبر متواتر کی طرح ہے کہ یہ بھی ایسی قوم سے صادر ہے جن کا تو اطمینان علی الکذب عقل کے
 نزدیک محتمل ہی نہیں ہے بلکہ عقل ان کے صادق ہونیکا حکم یقینی دیتا ہے۔ لیکن
 اتنا فرق ہے کہ متواتر میں یہ حکم ثابت بالیداعہ ہے نظر و فکر کی ضرورت نہیں ہے
 اور اجماع میں ثابت بطریق النظر فی الدلیل ہے مثل قولہ علیہ السلام لن یجتمع امتی
 علی ضلالة وقولہ تعالیٰ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبیین لہ الہدی ویشیع غیر
 سبیل المؤمنین الآیۃ حاصل الجواب ان الحصر ای حصر الخبر الصادق
 فی النوعین المتواتر وخبر الرسول مبنی علی المسبب صحۃ ای علی التجوز
 والمجاز ہے کیونکہ مراد من المتواتر متواتر ہے اور وہ خبر جو فی حکم المتواتر ہے کلا اجماع
 اور خبر رسول سے مراد خبر رسول ہے اور وہ بھی جو فی حکم خبر الرسول ہے جیسے خبر اللہ تعالیٰ
 اور خبر الملک۔ یہ حصر مبنی علی التحقيق نہیں ہے بلکہ مبنی علی التجوز ہے کہ مافی
 حکم المتواتر کو متواتر میں اور مافی حکم خبر الرسول کو خبر رسول میں درج کرنا مجازاً تو
 ہو سکتا ہے حقیقتہً نہیں ہے کیونکہ حقیقتہً تو خبر صادق پانچ قسم ہے قولہ قوۃ
 للنفس یہ عقل کی تعریف ہے یعنی عقل نفس کی ایسی قوۃ کا نام ہے جس کے
 بسبب نفس مستند للعلوم ہوتا ہے ان قلت خلاصہ سوال یہ ہے کہ اسباب العلم
 ثلثۃ میں شارح نے جو وجہ حصر پیش کی ہے اس میں عقل کے آلہ غیر مدرک ہونکی
 نفی کی ہے یعنی ایسا آلہ نہیں ہے جو غیر مدرک ہو بلکہ عقل خود مدرک ہے اور
 یہاں عقل کی جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدرک تو نفس ہے اور عقل

ایک ذریعہ اور آلہ ہے برائے نفس جس سے وہ نفس مستعد للعلوم والا دراکات ہوتا ہے تو یہ اُس وجہ حصر کے منافی ہے کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عقل آلہ ہے جو مدرک یعنی نفس کا غیر ہے۔ قلت سے اس کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ وصف الشئ لایسمی الہ لہ یعنی اس تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل ایک قوۃ اور وصف ہے نفس کی جس کے بسبب وہ مستعد للادراک ہوتا ہے اور وصف شئ کو اس شئ موصوف کا آلہ نہیں کہا جاتا کیونکہ آلہ ایک ایسی شئ کا نام ہے جو فاعل سے وجود میں مغایر ہو اور فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچانے میں واسطہ ہو اور وصف شئ مغایر فی الوجود نہیں ہے بنسبت شئ موصوف کے لہذا یہ تعریف اس وجہ حصر کے منافی نہیں ہے۔ واما حمل الغیر علی المصطلح فبعید۔ بعض نے سوال مذکور کا یہ جواب دیا کہ وجہ حصر میں جو عقل سے غیر مدرک ہونیکی نفی ہے اس غیر سے معنی اصطلاحی مراد ہے یعنی ما یملک انفکا کہ عن الاخر فی الوجود اب مراد یہ ہوگی اگر وہ ایسا آلہ نہیں جس کا انفکاک مدرک سے ہو سکے تو وہ عقل ہے تو عقل سے اس معنی میں غیریت کی نفی کرنا اس کے قوۃ و وصف للنفس ہونیکے منافی نہیں ہے کیونکہ وصف شئ مغایر بایں معنی نہیں ہوتی جیسے عین نہیں ہے ایسے غیر بھی نہیں ہے لا عین ولا غیر ہوتی لہذا غیر کی نفی بایں معنی صحیح ہے محشی نے اسے بنعید کہہ کر رد کر دیا کیونکہ غیر کا یہ معنی اصطلاحی بعید از فہم ہے کیونکہ لفظ جو مطلق بولا گیا ہے اس سے متبادر مفہوم لغوی ہے یعنی مغایر فی المفہوم اگر غیر کا اصطلاحی معنی تسلیم کیا جائے تو پھر بھی یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس قسم کی غیریت کی نفی صفات قدیمہ سے ہو سکتی ہے نہ صفات محدثہ سے کیونکہ صفات محدثہ اپنے موصوفات کی مغایر ہوتی ہیں کیونکہ ایسے صفات کا عدم اور بقائے موصوف ممکن ہے تو اس صورت میں انفکاک فی الوجود ہو جاتا ہے قولہ دقتیل جوہر یہ شارح نے عقل کی دوسری تعریف نقل کی ہے جس کا حاصل

یہ ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جس کے ساتھ اشیاء غائبہ کا ادراک ہوتا ہے
 بالوسائط یعنی بواسطہ ترتیب المقدمات اور اس کے ساتھ محسوسات کا ادراک
 ہوتا ہے بالمشاہدہ تو محشی نے اعتراض کر دیا کہ یہ تو بعینہا نفس کی تعریف ہے
 کیونکہ غائبات اور محسوسات کلیہا کا ادراک تو نفس کے ساتھ ہوتا ہے۔
 اور عقل جو مغایر للنفس ہے اس کے ساتھ تو صرف غائبات کا ادراک
 ہوتا ہے نہ کہ محسوسات کا اس لئے عرف اور لغت کے اعتبار سے نفس اور
 عقل مغائر ہیں لہذا شارح نے لفظ قیل کے ساتھ اس کے ضعف کی طرف
 اشارہ کر دیا کیونکہ عقل بالمعنی المذکور بعینہ نفس ہے جو عرف اور لغت
 کے خلاف ہے کیونکہ عرف اور لغت میں ایک دوسرے کے مغایر ہیں قولہ
 سبب للعلم ایضا مصنف نے عقل کے سبب للعلم ہونیکی تصریح کر دی ہے
 حالانکہ اسباب العلم ثلثہ میں اس کو شمار کرنے سے اس کے سبب للعلم ہونا معلوم
 ہو چکا تھا تو شارح نے اس تصریح کی وجہ پیش کی کہ اس کے سبب للعلم ہونیکو
 ملاحظہ اور سمیہ تسلیم نہیں کرتے اس لئے تصریح کی تاکہ ان پر صراحتہ
 رد ہو جائے گا۔ محشی نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ علم کو مطلق رکھا ہے اس
 کے ساتھ ضروری اور استدلالی وغیرہ کی تفتید نہیں اور لفظ علم کو معرف بلام الاستغراق
 کیا تو اس سے اشارہ الی العموم کیا یعنی یہ سبب جمیع انواع علوم کا ہے۔
 کوئی تخصیص بعلم دون علم نہیں ہے ففیہ رد بفرق المخالفین یعنی اس
 تصریح کے اندر جمیع فریق مخالفین پر رد ہے لہذا شارح نے جو تخصیص
 سمیہ اور فلاسفہ کی کر دی ہے یہ بلا وجہ تخصیص ہے اور عقل کے سبب للعلم
 ہونیکے منکر مختلف فرقے ہیں ایک وہ لوگ جو عقل کے مفید للعلم ہونے کے
 مطلقا منکر ہیں دوسرا فرقہ ہندیات اور حساب میں مفید للعلم مانتے ہیں اور
 باقی میں منکر ہیں اور تیسرا نظریات میں مفید للعلم ہونیکا منکر ہے چوتھا فقط

الہیات میں پانچواں معرفۃ اللہ میں مفید ہونیکا منکر ہے ان جمیع فرق پر رد ہے۔ قولہ بناء علی کثرة الاختلاف هذا دلیل بعض الفلاسفة یعنی یہ ان فلاسفہ کی دلیل ہے جو الہیات میں مفید للعلم ہونیکے منکر تھے کیونکہ کثرة اختلاف ان میں ہے یہ سمنیہ کی دلیل نہیں کیونکہ سمنیہ تو جمیع نظریات میں مفید للعلم ہونیکا انکار کرتے ہیں حتیٰ کہ ہندسہ اور حساب میں بھی اور ان میں تو کثرة اختلاف نہیں ہے اس لئے یہ دلیل ان کے دعویٰ کی مثبت نہیں ہوگی اور یہی وجہ محشی نے پیش کرتے ہوئے کہا اذلا کثرة اختلاف یعنی وہ علوم جو متفقہ النظام ہیں جیسے ہندسیات اور عددیات ان میں تو کثرة اختلاف نہیں ہے حالانکہ سمنیہ تو ان میں بھی منکر ہیں لہذا یہ دلیل ان کے دعویٰ کی مثبت نہیں ہوگی قولہ متناقض جو بعض فلاسفہ کا خلاف تھا کہ نظر مفید للعلم فی الالہیات نہیں انہوں نے اس پر کثرت اختلاف سے استدلال کیا تھا۔ تو جواب بالمناقضہ ہے اسی دلیل کا کہ تم نے جو کثرة اختلاف کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ ذات الہ اور اس کے صفات معلوم نہیں ہو سکتے تو یہ مسئلہ خود الہیات کا ہے کیونکہ یہ نسبت عدم المعلومیۃ الی ذات اللہ تعالیٰ وصفاتہ ہے تو تم نے اس کو نظر کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ کیونکہ حامل استدلال یہ ہے لو کان ذات اللہ وصفاتہ معلوماً بالنظر لما کثر الاختلاف وتناقض الاراء فیہ لکن للادام منتفہ لانہ وقع کثرة الاختلاف فالملزوم مثله یعنی افادۃ النظر فی الالہیات نہ کوں منتفیا تو ان پر نقض کیا گیا کہ تم لوگ یہ مسئلہ الہیات کا ثابت مالنظر کر رہے ہو لہذا یہ تمہارے دعویٰ کے ساتھ متناقض ہوگا۔ لکن یرد ان یقال لیکن یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ حالفہ علم و یقین کے انتفاء کا قائل ہے اور ظن کے انتفاء کا قائل نہیں تو وہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہماری یہ دلیل اس مسئلہ میں صرف مفید ظن ہے یقین نہیں لہذا ہمارے مسلک کے منافی نہیں ہے فلا یكون فاسداً

شارح نے ان فلاسفہ کا جواب از تنقض مذکور نقل کیا کہ یہ معارضہ للفاسد
 بالفاسد ہے تو شارح نے اسے رد کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ معارضہ تمہیں کسی شئی
 کا فائدہ دیتا ہے تو فاسد نہ ہوا اگر فائدہ کچھ نہیں تو پھر معارضہ لغو ہوا تو محشی
 نے اسی فلا کیون فاسداً پر اعتراض کر دیا کہ ^{۹۹}یہ دلیل علیہ حاصل اعتراض یہ ہے
 کہ افادہ الزام منافی فساد نہیں ہے کیونکہ الزام کی دار مدار ایسے مقدمات پر
 ہوتی ہے جو خصم کے نزدیک مسلمات میں سے ہوں اگرچہ قائل اسے تسلیم نہ ہی
 کرے چہ نکہ جو حضرات نظر کو مفید للعلم مانتے ہیں اور ان کے نزدیک افادہ
 نظر للعلم مسلمات سے ہے اس لئے انہوں نے اسی تسلیم پر بنیاد رکھ کے الزام
 دیا ہے۔ اگرچہ ان کے نزدیک یہ معارضہ فاسد ہی کیوں نہ ہو ایسی حجج الزامیہ
 شائع فائع فی الکتب ہیں اور ان کے غیر مفید ہونیکا قول صحیح نہیں ہے بلکہ
 تقوُّل اور افتراء ہے فان قیل سے شارح نے نظر کے مفید للعلم ہونے پر یہ
 شبہ نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظر کا مفید للعلم ہونا اگر یہ مسئلہ
 بدہی ہے تو اس میں خلاف و اختلاف نہ ہوتا اگر نظری ہے تو پھر اثبات النظر
 بالنظر ہوا جو دور ہے لہذا یہ مسئلہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ اس پر محشی نے
 اعتراض کر دیا هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة خلاصہ
 اس کا یہ ہے کہ یہ شبہ صرف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ نظر کے مفید للعلم
 ہونیکا ہمیں علم نہ ہو اس پر دال نہیں ہے کہ نظر فی حد ذاتہ مفید للعلم نہ ہو
 حالانکہ دعویٰ یہی تھا کہ نظر فی حد ذاتہ مفید للعلم نہیں وہ اس دلیل سے ثابت
 نہیں ہوتا بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مفید للعلم ہونیکا ہمیں علم
 نہیں ہو سکتا کیونکہ حاصل استدلال یہ ہے کہ نظر کا مفید للعلم ہونا ضروری
 نہیں یعنی حاصل بلا استدلال ہو ایسے نہیں ہے اور نظری بھی نہیں یعنی
 حاصل بالاستدلال بھی نہیں ہے

تو اس سے معلوم ہوا کہ نظر کا مفید للعلم ہونا ہمیں حاصل نہیں ہو سکتا اور حصول الشئ لنا ہی تو علم ہوتا ہے تو اس سے صرف علم بالافادہ کی نفی ہوئی اور مفید فی نفسہ کی نفی نہ ہوئی حالانکہ مدعی ہی ثانی امر تھا جو ثابت نہیں ہوا لکن القائل سے اس کا جواب دیا کہ جو قاتل بنفس الا فادہ ہے وہ قاتل بعلم الا فادہ بھی ہے اور جو منکر ہے وہ ان دونوں کا انکار کرتا ہے معاً یعنی دونوں کا مجموعی طور پر انکار کرتا ہے۔ جب فان قیل کے ساتھ علم بالافادہ کی نفی ہو گئی تو مجموع من حیث المجموع کی نفی ہو گئی کیونکہ ایک حصہ کے انتفاء کے ساتھ مجموعہ تو منتفی ہو جاتا ہے۔ قولہ اثبات

النظر بالنظر ای اثبات افادۃ بالنظر الخ عبارة میں تقدیر مضاف کیا کیونکہ کلام اسی بارہ میں ہے کہ نظر افادہ علم کرتی ہے یا نہیں کرتی تو اس صورت میں دور لازم آتا ہے کیونکہ اگر یہ مسئلہ کلیہ کہ کل نظر صحیح مفید للعلم اگر یہ نظری ہے تو اس کا اثبات نظر مخصوص پر موقوف ہو گا۔ جو اس قضیہ کے ساتھ متعلق ہوگی اور یہ نظر مخصوص جو اس قضیہ کلیہ کو ثابت کرے گی کہ ہر نظر صحیح افادہ علم کرتی ہے تو یہ نظر مخصوص خود ہی اس قضیہ کلیہ میں درج ہے تو نظر مخصوص کا مفید للعلم ہونا خود اسی نظر مخصوص کے مفید للعلم ہونے پر موقوف ہوا تو یہ اثبات ضمنی بنفسہ ہوا جو کہ باطل ہے وقد یقال معنی اثبات المحکم یہ جواب ہے دفع دور کا حاصل اس کا یہ ہے کہ ما سبق سے جو لازم آیا ہے وہ ہے اثبات افادۃ النظر لمخصوص ما فادۃ النظر لمخصوص تو اس سے اثبات الشئ بنفسہ لازم نہیں آتا جو باطل ہے کیونکہ اثبات المحکم بالنظر سے مراد استفادۃ العلم بالمحکم من النظر ہوتا ہے یعنی اس نظر سے ہمیں علم بالمحکم حاصل ہو جائے گا یعنی جب ہمیں مقدمات مرتبہ کا علم ہو گا تو ان سے علم بالمحکم حاصل ہو جائیگا یہ صرف کون النظر مفیداً پر موقوف ہے یعنی اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس کے مفید

ہونیکا ہمیں بھی علم ہو خواہ ہمیں اس کا علم نہ ہو تو چونکہ نظر صحیح نفس الا مر میں مفید ہے تو ہمیں نظر سے علم احکم حاصل ہو جائیگا تو گویا جب ہم قضیہ کلیہ کون النظر الصحيح مفید اکون نظر مخصوص سے ثابت کریں گے تو اس سے استفادہ علم ہوگا نظر مخصوص کے مفید ہونیکا اور یہ علم حاصل ہوگا کون النظر مفیداً فی الواقع سے یہ نہیں ہے کہ ہمیں اس کا علم بھی ہو تو استفادہ العلم بالافادہ لازم آیا من نفس افادته فی الواقع لا من العلم بافادته ولا خلل فیہ لان ہذا لیس اثبات الشئ بنفسہ وقد زیغہ الشارح الخ یعنی شارح علامہ نے اس جواب کو شرح مقاصد میں ضعیف اور کمزور قرار دیا ہے اس لئے اس جواب کی طرف یہاں شرح عقائد میں التفات نہیں کی حاصل تزییف یہ ہے کہ نظر کے مفید ہونیکا علم یہ مستفاد ہوتا ہے علم بذالک النظر سے اور علم بافادہ سے یعنی ایک تو علم بالنظر ہو دوسرا یہ کہ علم ہو کہ یہ نظر افادہ کرتی ہے۔ کیونکہ نتیجہ لازم الدلیل ہوتا ہے تو علم باللازم اس وقت حاصل ہوتا ہے جب علم بالملزوم اور تحقق ملزوم کا بھی علم ہو تو اس صورت میں جو دلیل ملزوم کے درجہ میں اس کا علم بھی اور تحقق ملزوم کا بھی علم ہو تو ان علمین سے علم باللازم یعنی علم بالنتیجہ حاصل ہوگا فیعود الاشکال آخر علم باللازم علم بالملزوم و علم بالملزوم سے حاصل ہوگا اور یہ بھی معلوم ہو کہ تحقق ملزوم کے علم سے علم باللازم حاصل ہوتا ہے۔ وانه دور یعنی یہاں توقف الشئ علی نفسہ لازم آرہا ہے یعنی توقف افادہ نظر علی افادته لازم آرہا ہے جو حاصل دور ہے حقیقی دور نہیں ہے کیونکہ وہ توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذلک الشئ کو دور کہتے ہیں وہ لازم نہیں آیا والنظری قد یتثبت بنظر مخصوص یعنی کون النظر الصحيح مفیداً اگرچہ قضیہ کلیہ نظری ہو تو اسکا اثبات نظر مخصوص کے ساتھ ہوگا جو بدیہی ہے اور یہاں اثبات اشئ بنفسہ لازم نہیں آئیگا جو اصل دور تھا کیونکہ ہم قضیہ کلیہ یعنی کل نظر صحیح مفید کو شخصیہ دور سے ثابت کریں گے یعنی نظر مخصوص

سے من حیث خصوص ذاتہ یعنی نظر مخصوص جو من حیث ذاتہ مفید ہے تو جب یہ مفید ہوتی تو اس سے کلیہ ثابت ہوگا اور اس نظر مخصوص کو بعنوان النظر تعبیر نہیں کریں گے اگر یہ فرض کریں کہ یہ نظر مخصوص افراد نظریں سے نہیں ہے۔ تا بھی مثبت کلیہ ہوگی تو مثبت نظر مخصوص من حیث خصوص ذاتہ کے ہوگی۔ اور مثبت بصیغہ اسم المفعول قضیہ کلیہ ہوگا لہذا اثبات الشئ بنفسہ لازم نہیں آئیگا باقی رہا یہ سوال کہ یہ قضیہ شخصیتہ چونکہ کل نظر صحیح میں داخل ہے لہذا یہ بھی تو نظری ہوگا بدیہی نہیں ہو سکتا اس کا جواب دیا ویجوز ان تکون الکلیۃ الخ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ قضیہ کلیہ نظریہ ہو اور شخصیتہ ضرور یہ جب کہ اس کو بعنوان کلیہ نہ لیا جائے یعنی اس کو بایں حیثیت اخذ نہ کریں۔ کہ کل نظریں درج ہو کر یہ بھی تو نظر ہے بلکہ اس سے قطع نظر کر کے بحیثیت خصوصیتہ ذات کے اخذ کریں نہ بعنوان کلیہ لہذا نظریہ محمول لازم نہیں آئیگی پس لازم یہ آئیگا کہ ہذا النظر کا حکم یعنی کو نہ مفیداً کو من حیث النظر ثابت کریں گے۔ اسی نظر کے حکم سے من حیث خصوص ذاتہ لا من حیث انہ نظر ولا خلل فیہ کیونکہ مثبت بصیغہ اسم فاعل خصوصیتہ ذات ہے اور مثبت بصیغہ اسم مفعول میں خصوصیتہ ذات ملحوظ نہیں بلکہ صرف کو نہ نظراً صحیحاً پیش نظر ہے۔ جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث تو یہ مثبت ہے برائے نتیجہ بداهۃ اگرچہ اس کے نظر ہونے سے قطع نظر کر لیں بلکہ آپ یہ خیال کریں کہ یہ نظر کا فرد نہیں ہے تا بھی مثبت نتیجہ بالضرورۃ ہوگی قولہ من غیر احتیاج الی التفکر ^{۱۷} الاولی ان یقول چونکہ شارح نے بداهۃ کی تفسیر کرتے ہوئے کہا باؤل التوجہ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بدیہی صرف اول توجہ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے توجہ کے علاوہ اور کسی سبب کا محتاج نہیں ہوتا اور من غیر احتیاج الی التفکر دلائل کرتا ہے کہ نظر و فکر کا محتاج نہ ہو اس کے علاوہ کسی اور سبب

کا محتاج ہو تو مثلاً تجربہ وغیرہ کا تو پھر بھی بدیہی اور ضروری ہو گا حالانکہ ایسے نہیں لہذا اولیٰ اور بہتر یہ تھا کہ یوں کہتا من غیر احتیاج الی السبب لان ما یحصل باؤل التوجہ لا یحتاج الی ما مطلق السبب اور یہ عبارت تفہم نہ کرتی ہے کہ صرف نظر و فکر کا محتاج نہیں تو نفی خاص سے نفی عام لازم نہیں آتی۔ باقی ادلی کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ تفکر سے مراد معنی لغوی ہو یعنی اول توجہ کے علاوہ کسی اور امر کے ملاحظہ کا محتاج نہ ہو خواہ نظر و فکر ہو یا احساس تجربہ وجعلہ تفسیر الاول التوجہ یعنی من غیر احتیاج الی التفکر کو اول التوجہ کی تفسیر بنا دیا جائے اور اول توجہ سے مراد یہ ہو کہ فکر و ترتیب کا محتاج نہ ہو یہ مراد نہیں کہ کسی شئی کی طرف محتاج نہ ہو تو کہا کہ یہ شارح کی تقریر کے ساتھ ملائمت اور مناسبتہ نہیں رکھتی کیونکہ وہ دلالت کرتی ہے کہ ضروری کے سوا نہر مباشرة اسباب اصلاً نہیں ہوتی کیونکہ اس کے مقابل اکتسابی کی تفسیر میں کہا مایکون لمباشرة الاسباب مدخل فی حصولہ یعنی جس کے حصول میں مباشرة اسباب کو کچھ دخل ہو تو معلوم ہوا کہ ضروری وہ ہوتا ہے جس کے حصول میں مباشرة اسباب کو اصلاً دخل نہ ہو قولہ ^{طہ} فهو ضروری یعنی مصنف کی عبارت اور تقریر شارح سے ظاہر ہوتا ہے کہ ضروری مقابل ہے اکتسابی کا اور شارح نے اکتسابی کی تفسیر کی ہے الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختیار یعنی اسباب کا استعمال اپنے اختیار کے ساتھ کر نیکی بعد جو علم حاصل ہو گا وہ اکتسابی ہو گا اب ضروری اس کے مقابلہ میں ہے یعنی اختیار کے ساتھ حاصل نہیں ہوتا بلکہ بلا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور ضروری کی مثال پیش کی ہے العلم بان کل الشیء عظم من جزئہ تو یہ مثال مثل لہ کے موافق نہیں ہے کیونکہ یہ مثال موقوف علی الالتفات ہے اور الالتفات مقدر ہے یعنی تحت القدرة والاختیار ہے اور تصور طریقین بھی ضروری ہے اور یہ دونوں تصور مقدرین یعنی درج تحت القدرة

والا اختیار ہیں لہذا یہ تو حاصل بمباشرة الاسباب بالا اختیار ہے ضروری کیسے ہوگا
 وانه يلزم ان يكون مصنف^۹ نے اگلی عبارت میں کہا و ما ثبت حتمہ
 بالاستدلال فهو اکتسابی تو اسی پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ بعض علم جو ثابت
 بالعقل ہیں جیسے حدیثات اور تجربیات ان کا حال مہمل ہو جائیگا کیونکہ یہ اول
 توجہ کے ساتھ ثابت نہیں کیونکہ یہ موقوف علی الحدس والتجربہ میں لہذا ضروری
 نہ ہوئے اور نہ ثابت بالاستدلال ہیں تو اکتسابی بھی نہ ہوئے لہذا اولیٰ وہی
 ہے جو بعض شروع میں ہے کہ بداحتہ کا معنی ہے عدم توسط النظر لہذا حدیثات و
 تجربیات و وجدانیات بدیہی میں داخل ہوں گے کیونکہ ان کا حصول بلا توسط
 النظر ہے ضروری مقابل اکتسابی و استدلالی ہے اور یہ دونوں مترادف و ہم معنی ہیں
 ویفسر مما لا یكون تحصيلہ مقدوراً شارح نے اس علم کو جو بمباشرة اسباب
 کے ساتھ حاصل ہوتا ہے دو قسم کر دیا ہے ایک استدلالی جو صرف نظری المقدمات سے
 حاصل ہوتا ہے دوسرا اکتسابی جو بمباشرة اسباب بالا اختیار سے حاصل ہوتا ہے۔
 سبب خواہ نظری المقدمات ہو یا صرف عقل ہو اور تقلیب الحدقہ یعنی آنکھ لگانا
 یا اصغایعنی کاغ لگانا ہو تو استدلالی خاص ہو امن الاکتسابی اور اکتسابی عام ہے
 ہر استدلالی اکتسابی ہوگا ولا عکس اب ضروری بمقابلہ اکتسابی بھی ہوتا ہے جس کی
 تفسیر شارح نے کی مالا یكون تحصيلہ مقدوراً تو اس پر سائل نے سوال کر دیا کہ
 علم بحقیقۃ الواجب تعالیٰ مقدور للبشر نہیں ہے تو پھر یہ ضروری ہوگا تو محشی نے
 اس کا جواب دیا کہ لفظ ملے سے مراد العلم الحاصل ہے یعنی حاصل بالفعل ہو اور
 غیر مقدور ہو اسے ضروری کہتے ہیں کیونکہ یہ علم حادث کا قسم ہے اور حدوث متلزم
 حصول ہے تو ضروری وہ ہے جو حاصل ہوگا اور ہوگا غیر مقدور للبشر اور ملے سے
 مراد ایسا علم نہیں ہے جو حاصل ہو یا ممکن الحصول ہو لہذا علم بحقیقۃ الواجب کے
 ساتھ نقص وارد نہیں ہوگا کیونکہ علم بحقیقۃ الواجب کے ساتھ نقص وارد نہیں ہوگا

کیونکہ علم بحقیقۃ الواجب اگرچہ متکلمین کے نزدیک ممکن الحصول ہے لیکن حاصل بالفعل نہیں ہے اور ضروری حاصل بالفعل کی قسم ہے لہذا نقص مذکور وارد نہیں ہوگا۔ ^{۵۲۰} لکن یردان بعضہم لیکن یہ اشکال وارد ہوتا کہ بعض حضرات یعنی شارح موافق نے ضروری کی تفسیر ہی مالا یكون تحصیلہ مقدور سے کی ہے اور اس نے حیات کو ضروری میں درج کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ حیات ایسے امور پر موقوف ہیں جو ہمارے لئے مقدور نہیں ہیں کیونکہ ہم ان امور کی تفصیل نہیں جانتے اور نہ زمان حصول جانتے ہیں کہ وہ قبل الاحساس حاصل ہوئے یا مع الاحساس اور یہ امور مقدور للبشر نہیں ہیں اور شارح علامہ نے یہاں ان کو کبھی میں درج کیا ہے جو ضروری کا قسم ہے فمما هو الحق وجوابہ شارح علامہ نے ضروری میں دخل قدرۃ کی نفی کی اور کبھی وہ ہے جس کے اندر قدرۃ کو دخل ہو تو اس لحاظ سے حیات کبھی میں درج ہیں کیونکہ ان کے حصول میں قدرۃ کو کچھ نہ کچھ دخل ہے مثلاً تقلیب الحدقہ اور اصغاء سمع اور شارح موافق نے ضروری میں استقلال قدرۃ کی نفی کی بہر حال عقل حیات کے ادراک میں بالاستقلال قدرۃ نہیں رکھتا لہذا یہ ضروری میں درج ہونگے ولكل وجهةً ہو مولیٰ ما قوله وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی شارح علامہ نے علم ضروری کے متعلق کہا ہے کبھی بمقابلہ اکتسابی بمعنی حاصل بمباشرة الاسباب بالا اختیار کے آتے ہے اس وقت ضروری کا معنی ہوگا مالا یكون تحصیلہ مقدوراً یعنی اس کا حاصل کرنا تحت قدرۃ البشر واختیارہ نہ ہو بلکہ بمجرد الالتفات حاصل ہو اور کبھی ضروری بمقابلہ استدلالی ای الحاصل بالنظر فی الدلیل کے آتے ہے تو ضروری کا معنی ہوگا۔

ما یحصل بدون فکر ونظر فی الدلیل اسی وجہ سے بعض حضرات علم جو حاصل بالحس ہوتا ہے اس کو اکتسابی میں درج کرتے ہیں کیونکہ یہ حاصل بمباشرة الاسباب بالا اختیار ہوتا ہے من تقلیب الحدقہ واصغاء الاذان تو یہ ضروری

نہیں ہوگا اور بعض حضرات علم حاصل باحواس کو ضروری ہیں داخل کرتے جو
 بمقابل استدلالی ہے کیونکہ یہ علم حاصل بدون الاستدلال ہے یعنی بغیر فکر و
 نظر فی الدلیل ہے۔ محشی نے کہا یشیران الکلام یعنی اشارہ کر رہا ہے کہ کلام
 فی العلم التصدیقی ہے کیونکہ ضروری اور استدلالی یہ دونوں قسم تصدیق ہیں
 کیونکہ نظر فی الدلیل تصدیق میں ہوتی ہے لافی المقصور اور ضروری جو مقابل استدلال
 ہے وہ تصدیق کا قسم ہوگا شارح علامہ نے کہا فظمہرانہ لاتناقض فی کلام
 صاحب البدایۃ محشی نے کہا وجه التناقض انہ جعل الضروری فی مقابلة
الاکتسابی صاحب البدایۃ نے اولا علم حادث کی تقسیم الی القسمین کی ہے ایک
 ضروری اور یہ وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ نفس عبد میں پیدا فرما دیتا ہے جسمیں
 عبد کے کسب و اختیار کو دخل نہیں ہوتا جیسے اپنے وجود کا علم دوسرا اکتسابی جو
 بواسطہ کسب عبد و مباشرت اسباب ہوتا ہے پھر اس کے بعد صاحب البیالیہ
 نے اسبابہ ثلثة الحواس السلیمة والخیر الصادق وانظر العقل اباس محاط
 سے وہ علم جو حاصل بنظر العقل ہے وہ اکتسابی ہوگا کیونکہ مبدا مشرۃ السبب ہوا پھر
 اس نظر عقل والے کو تقسیم کیا اور فرمایا والحاصل من نظر العقل نوعان ضرری
یمحصل باول النظر... و استدلالی چونکہ حاصل بنظر العقل اکتسابی ہے۔
 ضروری اس کا قسم اور مقابل تھا اب قسم بن گیا ہے تو فکان قسیم الشئ قسما منہ
وحاصل الدفع حاصل جواب یہ ہوا کہ قسیم وہ ضروری تھا جو مقابل اکتسابی
ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو مقابل استدلالی ہے لہذا قسیم الشئ قسم نہیں
 بنتا دلالت شعری کیف یتخیل یعنی دفع تناقض کی ضرورت اس وقت ہوتی
 جب تناقض تو متحقق ہو سکے بدایہ کی کلام میں تناقض متخیل ہی نہیں ہو سکتا
 اگرچہ ضروری کا ایک ہی معنی ہو یعنی جو مقابل اکتسابی ہے کیونکہ تناقض اس
 وقت ہو سکتا ہے جب کہ عبارتہ بدایہ کا یہ مفہوم ہو کہ وہ علم جو حاصل بنظر

عقل ہو کر منقسم الی الضروری والاسدلالی ہے یہ اکتسابی کا قسم ہے یعنی حاصل
 بمباشرة الاسباب بالاختیار ہے حالانکہ مفہوم ہدایہ ایسے نہیں ہے کیونکہ یہ ظاہر
 ہے کہ حصول علم خواہ ضروری ہو یا نظری بدون سبب من الاسباب نہیں ہو
 سکتا خواہ سبب مباشر ہو یا غیر مباشر تو صاحب البدایہ نے اس علم کو جو حاصل
 بسبب من الاسباب ہو منقسم الی اللوعین کیا ہے ایک وہ جو اللہ تعالیٰ عبد
 میں خود پیدا فرمادیتا ہے بغیر کسب و اختیار من العبد و بغیر صرف اسباب العلم
 یہ ہوا ضروری دوسرا جو اللہ تعالیٰ عبد میں پیدا فرمادیتا ہے بتوسط اختیار
 العبد و صرف اسباب یہ ہے اکتسابی جو بمباشرة اسباب کے ساتھ حاصل ہوا اس
 کے بعد صاحب البدایہ نے کہا واسبابہ ثلثة الحواس السلیمة والخبر الصادق
 والنظر العقل تو یہ تقسم مطلق اسباب کی ہے خواہ وہ اسباب بمباشرة یا غیر مباشر
 اور یہ اسباب بالمعنی الاعم ضروری اور استدلالی دونوں کو شامل ہے کیونکہ اسباب
 ای اسباب العلم میں کوئی قید نہیں کی نہ مباشر کی اور نہ غیر مباشر کی بلکہ مطلق
 رکھا ان مطلق اسباب میں سے جو علم بسبب نظر عقل کے حاصل ہو یعنی توجہ عقل اور
 ملاحظہ عقلی سے اس کو منقسم کیا ضروری اور استدلالی کی طرف تو اس سے یہ لازم
 نہیں آتا کہ قسیم الشئ یعنی ضروری جو قسیم اکتسابی تھا وہ اس کا قسم ہو جائے کیونکہ
 اکتسابی تو حاصل بمباشرة الاسباب بالاختیار تھا اور نظر عقل اسباب بمباشرة
 میں سے نہیں ہے لہذا یہ اکتسابی میں داخل نہیں ہوگا بلکہ نظر عقل سے مراد
 صرف توجہ عقل بھی ہو سکتی ہے جو علی وجہ المباشرة بالاختیار نہیں ہوتی کیونکہ
 مقدر عبد نہیں ہے جیسے وجدانیات میں جیسے علم بوجود و تغیر احوالہ تو یہ ہوا
 ضروری جو بغیر سبب مباشر کے حاصل ہے یہ تو اکتسابی کا قسم نہیں ہے بلکہ قسیم
 ہے تو قسیم الشئ قسم الہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا تناقض نہ ہوا۔
 اور نظر عقل کا دوسرا قسم ہے استدلالی جو نظر عقل سے حاصل ہوگا۔ علی وجہ

المباشرة یعنی اس توجہ عقل سے جو بالقصد والا اختیار ہو جو نظریات میں سبقت
ہے یا ان بدیہیات میں جو وجدانیات کے علاوہ ہیں خلاصہ یہ کہ جو علم حاصل
ہوگا بنظر العقل علی وجه المباشرة والا اختیار یہ ہوگا کنبی اور استدلالی ۔
ولو سلم فیجوز ان یکون یعنی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اسبابہ ثلثہ میں
مقسم سبب مباشر ہے تو پھر بھی تناقض نہیں آتا کیونکہ فیجوز ان یکون بین المقسم
والاقسام عموم من وجہ اس کی تشریح سے پہلے یہ یاد رکھئے کہ تقسیم کا معنی ہے
ضمّ قیود مختلفۃ الی امر واحد تو ان قیود کے ضم ہونے سے اقسام حاصل
ہو جاتے ہیں جیسے حیوان امر واحد ہے ۔ قید ناطق اور ناہنق کی ملائیے تو حیوان
ناطق اور حیوان ناہنق یہ حیوان کی اقسام ہو جائینگے ۔ اور پھر یہ جانئے کہ مقسم عام
مطلق ہوتا ہے اور قسم خاص مطلق لیکن قسم میں جو قید ضم ہوتی ہے وہ مقسم سے
عام من وجہ بھی ہو سکتی ہے جیسے حیوان کو منقسم کریں الی الحيوان الابيض والاسود
اگرچہ قسم یعنی حیوان ابیض خاص مطلق ہے بنسبت مطلق حیوان کے لیکن اس قسم
میں جو قید ابیض ضم ہے وہ بنسبت حیوان کے عام من وجہ و هو ظاهر ابی طریقہ اس
جواب تسلیمی پھر کریں کہ ان یوں بین المقسم والاقسام عموم من وجہ اقسام سے مراد وہ
قیود ہیں جن کے ملنے کی وجہ سے قسم بنتا ہے تو اب خلاصہ جواب یہ ہوگا کہ مقسم
سبب مباشر ہے تو اس کے اقسام ثلثہ ایک نظر عقل جو مقید ہے بقید السبب ۔
المباشرة تو عقل اور جو اس کے ساتھ قید ہے السبب المباشرة کی ان کے درمیان
عموم من وجہ ہے کیونکہ نظر عقل وجدانیات میں مستحق ہے لیکن سبب مباشر
نہیں ہے اور حسیات اور خبر صادق میں سبب مباشر مستحق ہے لیکن نظر عقل
مستحق نہیں ہے اور نظریات میں سبب مباشر اور نظر عقل دونوں مستحق ہیں
اب وہ علم جو حاصل بنظر العقل ہے اس کا ایک قسم ضروری ہے جو اول توجہ کے
ساتھ حاصل ہوگا گویا یہ سبب مباشر بالقصد والا اختیار کے ساتھ حاصل نہ ہوا

لہذا یہ داخل فی الاکتسابی نہ ہوا اور اس کا قسم نہ بینا تو تقسیم الشئ قسمی
منہ نہ ہوا اور تناقض بھی نہ ہوا اور دوسرا قسم ہوگا استدلالی جو نظر عقل سے
بحیثیت سبب مباشر بالقصد والاختیار ہونیکے حاصل ہوگا فلا تناقض
نعم یرد ^{۱۳۶} البتہ تقسیم ثانی یعنی جو علم حاصل بنظر العقل کی تقسیم الی الضروری
والاستدلالی کی گئی ہے ان دونوں میں حصر نہیں ہوگا کیونکہ حدسیات اور تجربیات
کے ساتھ حصر منتقض ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ ضروری میں غل نہیں ہو سکتے کیونکہ ان کا
حصول باؤل التوہیر یعنی بدون سبب مباشر نہیں ہے بلکہ ان کا حصول حدس
اور تجربہ پر موقوف ہے جو سبب مباشر ہیں اور استدلالی میں بھی داخل نہیں
ہیں کیونکہ نظری الدلیل کی طرف محتاج نہیں ہیں لہذا اس حصر کو برقرار رکھنے
کی خاطر من غیر تفکر کو اول نظر کی تفسیر قرار دینا پڑیگا تو پھر حدسیات و
تجربیات ضروری میں داخل ہو جائینگے حصر برقرار رہے گا حاصل یہ کہ تناقض دفع
کرنے کے لئے من غیر تفکر کو اول النظر کی تفسیر بنائیکی ضرورۃ نہیں ہے البتہ
حصر کو برقرار رکھنے کی خاطر ضرورت ہے تاکہ الکمل اعظم من الجز ضروری میں
داخل رہے حالانکہ یہ التفات مقدور اور تصور طریقین مقدور پر موقوف ہے
لیکن چونکہ محتاج الی التفکر نہیں ہے لہذا اول نظر کے ساتھ حاصل ہوا لہذا
یہ حاصل بالبداہتہ ہوا۔ قولہ حتی یرد بہ الاعتراض مصنف نے اس ہم
کو دفع کیا جو اسبابہ ثلثہ کے متعلق ہو سکتا تھا اسباب علم ان ثلثہ کے
علاوہ الہام بھی تو ہے مصنف نے دفع کرتے ہوئے کہا والہام لیس من
اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق حتی یرد بہ الاعتراض
محشی نے اس پر اضافہ کیا فیحتاج یعنی جب اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا تو
اس کے دفع کرنے میں اس کی طرف احتیاج نہیں ہے کہ کہا جائے کہ چونکہ الہام
کو سبب مستقل شمار کرنے کے ساتھ غرض صحیح متعلق نہیں تھی اس لئے اس کو

سبب مستقل شمار نہیں کیا گیا بلکہ اس کو عقل میں درج کر دیا گیا ہے۔ جیسے
 حدس اور وجدان و تجربہ کے متعلق یہی جواب دیا گیا تھا اس جواب کی یہاں
 ضرورت نہیں ہے کیونکہ اہل حق کے نزدیک الہام اسباب معرفت اور علم میں
 سے نہیں ہے شارح نے یہ اعتراض کر دیا کہ الا ان تخصیص الصحة
 بالذکر مما لا وجه له یعنی لفظ صحتہ کے ذکر کر نیکی کوئی وجہ نہیں کیونکہ الہام سے
 جیسے صحتہ شئی کی معرفت حاصل نہیں ہوتی ایسے فساد شئی کی معرفت بھی حاصل نہیں ہوتی
 تو عبارت یوں ہوتی اسباب المعرفة بالشیء محشی نے قیل الصحة ہمناکہ ساتھ
 جواب دیا کہ یہاں صحتہ بمعنی ثبوت کے ہے جیسے اس شعر میں ہے صح عند الناس
 انی عاشق۔ غیر ان لم یعرفوا عشقی لمن یعنی ثبت عند الناس محشی نے اس
 کو رد کرتے ہوئے کہا وجوابہ اندہ خلاف الظاہر کیونکہ متبادر من لفظ اطلاق
 الصحة ضد الفساد ہے و فیہ استدراک یعنی لفظ صحتہ بلا فائدہ زائد ہے کیونکہ
 من اسباب المعرفة بالشیء کہنا کافی تھا دایہام خلاف المقصود کیونکہ لفظ صحتہ
 متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے ایک مقابل فساد دوسرا بمقابل مرض تیسرا
 علی مطابقتہ اشئی للواقع چوتھا ثبوت تو جب آپ نے ثبوت کے معنی میں تخصیص
 کر دی تو اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ صحتہ بمعنی غیر البتوت کیلئے سبب بنتا ہے
 حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے اور صحتہ چونکہ متبادر ضد الفساد پر آتا ہے تو
 اس سے مفہوم ہوتا ہے فساد اشئی کی معرفت کا سبب بنتا ہے یہ بھی خلاف مقصود
 ہے قولہ فکانہ اراد شارح نے تقلید اور ظن کو اسباب العلم سے خارج کرنے
 کے لئے کہا کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور تقلید مضیہ اعتقاد جازم ہوتی ہے لیکن
 یہ اعتقاد ثابت ہوتا نہیں بلکہ قابل زوال ہوتا ہے اور کائنہ اراد تو گویا مصنف
 کا ارادہ اسباب العلم میں علم سے وہ معنی ہے جو ظن اور اعتقاد قابل زوال کو شامل
 نہیں ہے لہذا خبر واحد اور تقلید اسباب علم سے نہیں ہوگی محشی نے کہا کلمۃ

کائنات غیر مرضیہ کیونکہ شارح نے مابقی تصریح جزی کی ہے کہ علم عند
 المتکلمین غیر یقینیات پر اطلاق نہیں ہوتا اس لئے تجلی کو بمعنی انکشاف نام کہا
 تھا جب یہ بات یقینی ہے تو پھر کائنات کا لفظ کیسے پسندیدہ ہو سکتا ہے جبکہ
 یہ طنی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے فتا مکمل وجہ تامل یہ ہے کہ علم کا اطلاق اگر
 مطلق پر بھی ہوتا ہے جزم و یقین کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اس لئے کائنات بول
 دیا قوله مما یعلم به الصانع إشارة الى وجه التسمية یعنی لفظ عالم مشتق
 من العلم ہے اور آلہ علم کو کہا جاتا ہے جیسے خاتم آلہ ختم یعنی مایختم بہ کو کہا جاتا ہے
 اسی طرح عالم مایعلم بہ کو کہا جاتا پھر اسکی غالب استعمال ہونے لگی ہے ماسوی اللہ
 تعالیٰ من الموجودات پر لاندہ مما یعلم به الصانع و لیس من التعریف یعنی
 یہ جز اور حصہ تعریف نہیں ہے جیسے کہ مشہور ہے والذیلزم الاستدراک
 یعنی اگر اس کو جزء تعریف مانا جائے تو استدراک لازم آئے گا کیونکہ عالم کا اطلاق
 کیا ہے ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات پر تو لفظ سوی جو بمعنی غیر کے ہے۔ اور
 اس غیر سے مراد غیر اصطلاحی ہے تو اوصاف چونکہ لائین اور لا غیر ہیں اس لئے
 وہ تو اسی سے خارج از عالم ہو جائیگی تو مما یعلم به الصانع بے فائدہ ہو جائیگا۔
 اور مشہور یہ ہے کہ یہ جزء تعریف ہے غیر سے مراد غیر لغوی ہے اور احوال صفات
 مما یعلم به الصانع کے ساتھ ہوگا اذ لا یعلم به الصانع قوله یقال عالم
 الاجسام إشارة الى ان المراد چونکہ عالم بما ذکر کے ساتھ موہم تھی خلاف مقصود
 کی دو وجہ کے ساتھ ایک یہ کہ اطلاق عالم جزیات پر صحیح ہو کیونکہ وہ بھی موجودات
 ہیں حالانکہ جزی جزی پر اطلاق عالم صحیح نہیں ہے دوسری وجہ یہ کہ عالم کا اطلاق
 صرف موجودات کے مجموع من حیث المجموع کے ساتھ مختص ہوگا کیونکہ لفظ من
 الموجودات صیغہ جمع ہے جو کہ ما موصولہ کے لئے بطور بیان کے واقع ہے شارح
 نے ازالہ وہم کرتے ہوئے کہا یقال عالم الاجسام الخ چونکہ شارح نے بطور

اشلہ کے اجناس پیش کی ہیں تو اس کے اندر اشارہ ہے کہ ماسویٰ اللہ تعالیٰ
 سے مراد اجناس ہیں لہذا لفظ عالم کا اطلاق جزئیات پر صحیح نہیں ہے فزید
 لیس بعالم بل من العالم یعنی عالم کے تحت درج ہے تو گویا من الموجودات
 کا معنی ہوگا من اجناس الموجودات اور وجہ ثانی کے انا لہ کیلئے اشارہ کیا الی ان العالم
 اسم للقدرا المشترك الخ یعنی شارح نے جو اطلاق عالم کیا ہر ایک ایک جنس پر
 تو اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ لفظ عالم موضوع ہے للقدرا المشترك بین الاجناس
 یعنی معنی ماسویٰ اللہ تعالیٰ تو اب اس کا اطلاق مجموع اجناس پر بھی ہوگا اور
 ہر ایک ایک جنس پر بھی ہوگا جیسے اطلاق کلی اپنے جمیع جزئیات پر بھی اور ہر ایک ایک
 جزئی پر بھی ہوتا ہے جیسے انسان کا اطلاق زید عمر پر ہوتا ہے اور یہ قول کہ لفظ
 عالم مجموع کے لئے بھی وضع ہے اور ہر ایک جنس کے لئے بھی بتقدو وضع جیسے لفظ
 عین ہے تو یہ قول بلا دلیل ہے اور اشتراک لفظی خلاف اصل بھی ہے لا انا اسم
 یعنی یہ بھی درست نہیں ہے کہ اس کی کل مجموعی کیلئے وضع ہے یعنی مجموع عالم کے لئے
 اگر ایسے ہوتا تو پھر بالعالمین میں اس کو جمع لانا صحیح نہ ہوتا حالانکہ اس کو جمع لانا صحیح
 ہے قولہ لکن بالتوابع المشہور یعنی مشہور یہ ہے کہ صورۃ نوعیہ عنصریہ قدیم
 بالجنس ہے لہذا شارح کو یوں کہنا چاہیئے تھا۔ وصورہا لکن بالنوع والجنس مشہور
 یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک صورۃ جسمیہ جنس ہے اور قدیم بالانواع ہے۔
 کیونکہ صورۃ جسمیہ کا تعدد امور خارجہ عن حقیقتہا سے ہوتا ہے۔ مثلاً
 صورۃ کافلکیہ ہونا عنصریہ اور ناریہ و ہوائیہ ہونا اور یہ تمام امور خارجہ
 عوارض ہیں اور جو امور خارجہ از حقیقت سے تعدد قبول کرے وہ جنس ہوتی
 ہے کیونکہ ماہیۃ نوعیہ کا تعدد امور داخلہ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ صورۃ جسمیہ
 عنصریہ اپنے افراد شخیصیہ کے ساتھ قدیم نہیں ہے بلکہ حادث ہے یہی وجہ
 ہے کہ بعض فلاسفہ نے حادث نار سبب الحركات الفلکیہ کا قول کیا ہے۔ البتہ

صورة جنسہ عنصریہ قدیم بالا انواع ہے یعنی عالم انواع عناصر سے کبھی خالی نہیں ہا
 اگرچہ ان کے افراد شخصیت آتے اور جاتے رہے ہیں لہذا صورتہ نوعیہ عنصریہ قدیم بالجس
 ہے حتیٰ تجوز واحدث نوع النار باحرکات الفلکیۃ لہذا شارح کو بالنوع کے
 ساتھ وبالجنس کا لفظ ملانا چاہیئے تھا لکنہ یسئل ببقاء صور الادسطقات
 الاربعۃ ای العناصر الاربعۃ فی امزجۃ الموالید القدیۃ بالنوع ای الموالید
 النباتات والحيوانات القدیۃ بالنوع ان فلا سیفہ نے تصریح کی ہے کہ ان
 موالید ثلاثہ قدیمہ کے امزجۃ میں صورتہ عناصر اپنی اصلی حالت پر باقی رہتی ہیں
 اور جب ان کے درمیان افتراق ہو جاتا ہے بعد ہلاک الجسم تو پھر ہر ایک عنصر اپنے اپنے
 کر کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے اور وہ کرة قدیم بالنوع ان کے نزدیک افراد
 شخصیتہ کے توار کے ساتھ جو عدم سے نکل کر وجود کی طرف آتے رہتے ہیں تو اس
 سے لازم آتا ہے کہ صورتہ نوعیہ جو اپنے عنصر نوعی کے ساتھ مختص ہے وہی قدیم ہو
 ورنہ تو موالید قدیم بالنوع نہیں ہو سکتے اس لحاظ سے صورتہ نوعیہ قدیم بالنوع
 ہوتی ہے فلا معنی لکون الصورة النوعیۃ قدیمۃ بالجس وتجوز حدوث نوع النار
 فلہذا ترک الشارح ذکر الجنس وقال ان الصور مطلقاً قدیمۃ بالنوع
 میل الی هذا التحقیق المفہوم من الاشکال ادارا والنوع الاضافی بالنوع
 اضافی مراد ہو جو جنس کو بھی شامل ہوتا ہے تو پھر موافقت بلمشہور ہو جائے گی۔
 ومعنی قیامہ مصنف نے عالم کو دو قسم پر منقسم کر دیا۔ العالم اعیان و
 اعراض اعیان کی تعریف کرتے ہوئے کہا مالہ قیام بذاتہ شارح نے قیام بذاتہ
 کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا قیامہ بذاتہ الخ محشی نے قیامہ کی ضمیر کا مرجع بنا
 ہوئے کہا قیام اعیان ادا الممکن یعنی یہ عین اور ممکن کے قیام بذاتہ کا معنی ہے
 ان یتحیز بنفسہ اور عین یا ممکن کی طرف اضافہ کر کے باری تعالیٰ کے قیام بذاتہ
 سے احتراز کیا کہ اس کا معنی یہ نہیں ہے بلکہ اس کا معنی ہے استغناء عن المحل اللہ

تبارک تجیز سے منزہ اور مقدس ہے تعالیٰ اللہ عن ذلك ثم لا يخفى سے قیام عین
 بذاتہ کی تعریف پر اعتراض کر دیا کہ یہ تعریف مرکب من العین والعرض پر صادق آتی
 ہے جیسے سریر جو قطعات خشب جو جوہر اور عین ہیں اور ہیأتہ سریر یہ جو عرض
 ہے ان سے مرکب ہے اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ متجیز بنفسہ
 ہے اور اس کا تجیز کسی شئی آخر کے تجیز کے تابع نہیں ہے باوجود اس کے
 یہ قیام العین کا فرد نہیں ہے کیونکہ مشہور یہ ہے کہ سریر خود عین نہیں کیونکہ
 جو مرکب من العین والعرض ہو وہ عین نہیں بنتا اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے
 کہ سائل نے ہیأتہ سریر یہ کو چند تالیفی برائے سریر قرار دیا ہے اور اسے مرکب
 من العین والعرض کہا ہے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ ہیأتہ سریر یہ صرف عارض
 کے درجہ میں ہے جز تالیفی نہیں لہذا سریر عین ہے اور قیام العین کا فرد
 لہذا اس تعریف میں اسے داخل ہونا چاہیے۔ قولہ ہو وجودہ فی الموضوع
 ای لیس امر آخر شارح نے وجود العرض فی الموضوع کا معنی بیان کرتے ہوئے
 کہا ہوا وجودہ ای نفسہ ہو وجودہ فی الموضوع یعنی وجود العرض
 بعینہ اسی وجود فی الموضوع کا نام ہے وجود فی الموضوع کے علاوہ اس عرض کا وجود
 کوئی شئی آخر نہیں ہے اسی کو محشی نے اپنے ان الفاظ میں پیش کیا ای لیس
 امر آخر یعنی وجود عرض وجود الموضوع کے علاوہ کوئی شئی آخر نہیں بلکہ
 عین ہے وجود فی الموضوع کا یعنی یہی وجود فی الموضوع بعینہ وجود عرض
 ہے۔ میر سید السند نے شرح مواقف میں اعتراض کرتے ہوئے کہا ولیس لشیء
 جس کو محشی نقل کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اذ يقال وجود فی نفسہ
 فقام بالجسم یہ تخلل فار دلالت کرتا ہے کہ ان کے درمیان مغایرہ ہے
 عینہ نہیں ہے کیونکہ امکان ثبوت شئی فی نفسہ یعنی شئی کا ثبوت فی نفسہ
 ممکن ہونا یہ غیر ہے اس کا کہ اس شئی کا ثبوت غیر کیلئے ممکن ہو کیونکہ بیاض

ممكن الثبوت فی نفسہ ہے ولكن لا يمكن ثبوته للسواد جب یہ دونوں امکان
یعنی ایک امکان الثبوت فی نفسہ دوسرا امکان الثبوت للغير ایک دوسرے
کے ساتھ متغایر ہیں تو ان کے ممکنیں یعنی ثبوت فی نفسہ اور ثبوت للغير
یہ یکے متحد ہو سکتے ہیں اس لئے سید السد نے وجود العرض فی موضوعہ کی
تفسیر کی ہے کہ اشارہ حیثیہ ان دونوں کی طرف ایک ہو اور اشارہ حیثیہ میں ان
کے درمیان تمایز نہ ہو سکے کہا جاتا ہے کہ شارح علامہ کی مراد بھی اتحاد فی
الاشارة الحیثیہ ہے۔ عینیتہ فیما بینہما مراد نہیں ہے مصنف نے عین یعنی
وہ شئی جو قائم بنفسہ ہوگی اس کو دو قسم کر دیا ایک وہ جو مرکب من جزین فہو
ہے اس کو جسم کہا اور بعض حضرات کے نزدیک تحقق جسمیتہ کیلئے ترکیب من جزین
کافی نہیں ہے اسے کہا وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء لیتحقق الاعداد
الثلثة اعنی الطول والعرض والعمق محشی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے
کہا البعد المفروض اولاً یہ طول ہوا والمفروض ثانیاً یہ عرض ہوا وثالثاً یہ
عمق ہوا اس طرف اشارہ کیا کہ اس قول کے لحاظ سے ان الاعداد ثلثہ کا تقاطع
علی زوایا قائمہ شرط نہیں ہے بلکہ عام مراد ہے خواہ تقاطع ہو یا نہ ہو اس لئے
ان کے نزدیک تالیف جسم ثلثہ اجزاء سے حاصل ہوگی دو اجزاء کو آپس میں
ملا کر رکھئے اور ثالث کو ان کے ملتی پر تو ایک مثلث جو ہری تین خطوط جوہرہ
سے حاصل ہو جائیگی ان میں جو امتداد مفروض اولاً ہوگا وہ طول اور مفروض
ثانیاً عرض اور ثالث عمق اگرچہ ان کے اندر تقاطع علی زوایا قائمہ نہیں ہے
اور بعض کے نزدیک ترکیب جسم کیلئے کم از آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔
تاکہ الاعداد ثلثہ ایسے متحقق ہوں جن کے اندر تقاطع علی زوایا قائمہ متحقق ہو
تو ان کے نزدیک جسم میں ایسے الاعداد ثلثہ کا متحقق ہونا ضروری ہے جو ایک
دوسرے کو زوایا قائمہ کی صورت میں قطع کریں اور بدون ثمانیہ اجزاء کے متحقق

نہیں ہو سکتا تو یہ حضرات اولاً دو اجزاء رکھیں گے جس سے طول حاصل ہوگا اور
 دو اجزاء ان کے جنب میں رکھیں گے ان سے عرض حاصل ہوگا جو طوی متداول کو
 زوایا قائمہ پر تقاطع کرے گا اور اس سے زوایا اربعہ ثابت ہو جائیں گے اور ہر کی جانب
 سے پھر اربعہ اجزاء ان پہلے اربعہ کے اوپر رکھیں گے تو یہ عمق ہوگا جو طویل اور
 عرض دونوں کو قطع کرے گا آری اربعہ کی جانب کا ٹٹا ہوا دوسری جانب
 تک پہنچے گا تو زوایا اربعہ اوپر کی سطح سے اور اربعہ تحتانی سطح میں پیدا ہونگے
 تو کل بارہ زوایا ہو جائیں گے امتداد عرضی کے تقاطع سے صرف زوایا اربعہ
 فوقانی شمار کئے جلتے ہیں اور امتداد عمقی سے زوایا فوقانی و تحتانی دونوں شمار
 ہوتے ہیں اس لئے بارہ زوایا ہوتے ہیں اگر امتداد عرضی کے تقاطع کے ساتھ
 فوقانی اور تحتانی دونوں شمار کئے جلتے تو پھر سولہ زوایا بنتے ہیں لیکن عموماً
 تحتانی شمار نہیں کئے جلتے لہذا مشہور قول اثنا عشر زوایا کا ہے تو محشی نے اس
 ثمانیہ اجزاء والے قول پر اعتراض کرتے ہوئے کہا د بان التقاطع یعنی تقاطع
علی الزوایا قائمہ کیلئے ثمانیہ اجزاء کی ضرورت نہیں ہے بلکہ تقاطع اربعہ اجزاء
کے ساتھ بھی متحقق ہو سکتا ہے بان یتألف اثنا عشر یعنی آپ دو اجزاء کو
 آپس میں ملائیں تو یہ طول حاصل ہو جائیگا پھر تیسری چیز کسی ایک چیز کے پہلو میں
 ساتھ رکھیں تو عرض حاصل ہوگا تو اس نے طول کو ایک جانب میں کاٹ کر
 زوایا پیدا کر دیئے ہیں پھر جز رابع اسی پر رکھیں جس کے پہلو میں ایک ثالث
 جز رکھ چکے ہیں جو طول اور عرض دونوں کا تقاطع کریگا مثلاً جز آ کو ب کے
 ساتھ ملائیں تو طول حاصل ہو جائیگا پھر ج کو ب کے جنب میں رکھیں تو
 عرض حاصل ہو جائیگا پھر د کو ب کے اوپر رکھیں تو عمق حاصل ہو جائیگا تو
 ایسی صورت میں ابعاد ثلثہ متقاطعة متحقق ہو جائیں گے ایک ا ب سے حاصل
 ہو اب طول ہوا دوسرا ب ج سے یہ عرض ہو تیسرا ب د سے یہ عمق ہوا تو

جز راجع کو ثالث کے اوپر نہیں رکھنا جو متبادر من قول المحشی ہو رہا ہے۔ کیونکہ
ب جزء مشترک بین الطول والعرض ہے نہ کہ ثالث یعنی ج تو جزء مشترک
بین الطول والعرض پر رکھنا تا کہ عمق سے طول اور عرض دونوں کی قطع ثابت
ہو ج پر رکھنے سے صرف عرض کی قطع ہوگی نہ طول کی قولہ راجعاً الی
الاصطلاح وان کان لفظیاً اس سے محشی کا مقصود راجعاً الی الاصطلاح
کا فائدہ پیش کرتا ہے اور جو شارح کی عبارت اور صاحب المواقف کہتا ہے
کہ یہ نزاع لفظ جسم میں ہے کہ کس پر اطلاق ہوتا ہے تو شارح نے واضح کر دیا
کہ یہ نزاع لفظی جو راجع الی الاصطلاح ہو لیے نہیں ہے یعنی ایک اصطلاح
میں موضوع الم مرکب من جزئین ہے اور اصطلاح آخر میں اس کی وضع الم مرکب
من ثلثہ اجزائیکلئے وضع کی گئی پھر کہہ دیا جائے کہ لاقتضاہ فی الاصطلاح
ولکل ان یصطلح علی ما شاء تو اس کا مقصود یہ ہوا کہ یہ نزاع صرف اصطلاح
کے اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ نزاع اس میں ہے کہ لفظ جسم کا اطلاق
بحسب العرف واللغة مطلق ترکیب سے متحقق ہوتا ہے یا اس کے اندر مطلق
ترکیب کافی نہیں ہے بلکہ تعداد اجزا ضروری ہے تو شارح نے اصطلاح کی
نفی کی ہے اور مواقف نے اس نزاع کو راجع الی اللفظ بحسب العرف
واللغة کی طرف راجع کیا ہے فلا منافاة بین قولیہما۔ ولا فرضاً ای
مطابقاً الخ شارح نے الجوہر الفرد جو غیر مرکب ہے اس کے متعلق کہا ایسا
میں جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً نہ وھماً نہ فرضاً تو اس پر یہ وہم ہوتا
تھا کہ فرض تو ہر شئی کا ہو سکتا اگرچہ شئی محال ہی کیوں نہ ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ
مرضی محال محال نیست اس لحاظ سے جو ہر فرد میں بھی انقسام فرض تو کیا جاسکتا
ہے پھر اس کی نفی کیسے ہو سکتی ہے تو محشی نے اس وہم کو دفع کرنے کیلئے
کہا مطابقاً للواقع یعنی فرض سے مراد ایسا فرض ہے جو مطابق للواقع ہو

لنفس الامر ہوا سے فرض بمعنی تجویز عقلی کہا جاتا ہے یعنی عقل اسے جائز اور
 صحیح قرار دیوے لا فرضاً میں اسی فرض کی نفی ہے وہ فرض مراد نہیں ہے جو
 غیر مطابق للواقع ہو جو فرض محال محال نیست میں ہے کیونکہ فللعقل فرض
 کل شیء غیر واقع کیونکہ ہر غیر واقعی کا فرض کر لینا عقل کیلئے ممکن ہے اس
 فرض کو بمعنی تقدیر محض کہتے ہیں یہ یہاں مراد نہیں ہے۔ قولہ عن ورود
 المنع مصنف نے اعیان کو جن کو قیام بذاتہ حاصل تھا اس کو دو قسم کر
 دیا ایک مرکب من جزئین فصلاً اس کو کہا ہوا الجسم یہ جسم کہلاتا ہے
 اور دوسرا جو غیر مرکب ہے اس کے متعلق کہا کالجوہر یعنی ایسا عین جو کئی قسم
 کے انقسام کو قبول نہ کرے وہو الجزء الذی لا یتجزی اس پر سوال وارد
 کر دیا کہ جیسے پہلی قسم کے متعلق کہا وہو الجسم یعنی مرکب کو جسم میں محصور کر دیا
 دوسری غیر مرکب کے متعلق کالجوہر کہا وہو الجوہر کیوں نہیں کہا یہاں بھی حصر
 ہو جاتا تو شارح نے اس کا جواب دیا احترازاً عن ورود المنع یعنی منع وارد ہو سکتی تھی کہ جو عین غیر مرکب
 ہے وہ عقلاً جوہر فرد یعنی جزلاً تجزئاً میں منحصر نہیں ہے بلکہ عین جوہر مرکب، جوہر فرد کے علاوہ جیسے
 بیولی صوره عقول اور نفوس مجرہ جب تک ان اشیاء کا ابطال نہ کیا جائے حصر نہیں ہو
 سکتا اسی منع کے پیش نظر حصری عبارت نہیں بولی اس کے متعلق محنت ہے
 کہا وان امکن دفعہ اگرچہ اس منع کی دفع ممکن تھی بان المقصود یعنی
 مقصود تقسیم یہ ہے کہ اس عین کو محصور فی القسمین ای الجسم والجوہر کرنا
 ہے جس کا وجود ثابت عند المتکلمین ہو محرویات اور بیولی وغیرہ کا وجود ثابت
 عند المتکلمین نہیں لہذا یہ امور خارج عن المقسم ہیں ان کے ساتھ نقض
 واقع نہیں ہو سکتا اگرچہ یہ طریق دفع ممکن تھا لیکن مصنف نے چاہا کہ
 سرے سے نقض اور منع کے ورود سے احتراز ہو جائے تاکہ دفع کرنیکی
 ضرورت ہی پیش نہ آوے۔ لایقال خلاصہ سوال یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں

کرتے کہ مقصود مصنف صرف ماثبات وجودہ کا انحصار فی القسمین ہے کیونکہ یہ احتمال باقی ہے کہ اجزاء عالم میں سے کوئی ایسی چیز ہو مثلاً مجردات اور جو دلیل حدوث پیش کی گئی ہے وہ دلیل اس چیز محتمل کے حدوث پر دال نہ ہو تو مقصود مصنف حاصل نہیں ہوگا کیونکہ مقصود مصنف عالم بجمیع اجزاء خواہ موجودہ ہوں یا محتملہ سب کا حدوث ثابت کرنا ہے تو مقصود مصنف ثابت نہیں ہوگا مثلاً اجزاء عالم میں وجود مجردات محتمل ہے اور آئندہ دلیل جو پیش کی گئی ہے وہ دلالت کرتی ہے ان اعیان کے حدوث پر جنہیں کون فی الحین حاصل ہے اور مجردات کیلئے سرے سے چیز نہیں ہے لہذا ان کا حدوث اس دلیل سے ثابت نہیں ہوگا جو خلاف مقصود ہے والیضاً یہ قول شارح پر اعتراض ہے کہ ہوا جو ہر نہیں کہا تاکہ ورود منع سے احتراز ہو جائے تو اس قسم جیسا منع تو ہوا الجسم پر بھی وارد ہو سکتا ہے کہ مصنف نے جو کہا ہے اما مرکب من جزءین وہو الجسم تو اس حصر پر منع وارد ہو سکتی ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی مرکب ہو من جوہرین مجردین یعنی ایسی دو اجزاء سے حاصل ہو جو دونوں جوہرین مجردین ہوں تو ہر مرکب من جزوین جسم میں محصور نہ ہو لہذا یہاں بھی کا الجسم کہنا چاہیئے نقضاً کہ ہو الجسم تو پھر ایسے مرکب محتمل کو کیوں نظر انداز کیا اور کہا دیا ہو الجسم لانا نقول الغرض یہ پہلے سوال کا جواب ہے حاصل یہ کہ مصنف کی غرض حدوث عالم بجمیع اجزاء خواہ وہ اجزاء معلومہ ہوں یا محتملہ ایسے جمیع اجزاء کا حدوث مقصود نہیں ہے بلکہ صرف جمیع اجزاء معلومہ کا حدوث مقصود ہے کیونکہ اس سے غرض تو اثبات الصانع و صفاتہ ہے تو یہ اجزاء معلومہ الوجود کے حدوث سے ثابت ہو سکتا ہے اور محتمل کا حدوث پیش نہ کرنا اس غرض کے منافی نہیں ہے و احتمال المركب فی مجردات یعنی ترکیب من مجردات اگرچہ محتمل تو

ہے لیکن اس کا قول کسی نے بھی نہیں کیا اس لئے مصنف نے ادھر التفات نہیں کیا بخلاف مجردات کے کہ ان کے وجود بہت سے لوگ قائل ہیں اس لئے اس احتمال کی طرف التفات کرتے ہوئے کا لجوہر کہا اور کا جسم نہیں بلکہ ہوا جسم کہا قولہ خط بالفعل شارح نے جز لا یتجزی کے اثبات کیلئے دلیل پیش کی تھی جس کا حاصل یہ ہے اگر کرہ حقیقیہ کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو اسکی تماس سطح کی ایسی جز سے ہوگی جو غیر منقسم ہوگی اور یہی جز لا یتجزی ہے کیونکہ اگر کرہ کی تماس سطح کی جزین سے ہو تو پھر کرہ میں خط بالفعل ثابت ہو جائیگا اور وجود خط بالفعل کرہ حقیقیہ میں نہیں ہو سکتا تو محشی نے اس خط کے ساتھ مستقیم ہونیکے قید لگا دی اور کہا لان اللزیم هذا یعنی نفس الامر کے لحاظ سے خط مستقیم لازم آرہا ہے یعنی یہ قید صرف بیان واقع ہے اصلاح کلام کیلئے نہیں ہے کیونکہ جب کرہ حقیقیہ کو سطح حقیقی پر رکھیں اور سطح سے مراد سطح مستوی ہے تو اس وقت اگر سطح مستوی کی دو جز سے ملاقات ہو تو اس وقت خط مستقیم کرہ میں آئیگا تو یہ بیان واقع ہے ورنہ تو حقیقت یہ ہے کہ مطلق خط کا وجود خواہ خط مستقیم یا متدیر کرہ حقیقیہ میں نہیں نکل سکتا کیونکہ خطوط سطح کے اطراف و نہایات میں نکلے ہیں یہ فرع ہیں تناہی فی الوضع کی اور کرہ ایک جسم ہوتا ہے جس کو سطح متدیر محیط ہوتی ہے بظاہر اس سطح کی نہ نہایت ہے نہ طرف اس لئے اس میں کسی قسم کا خط نہیں نکل سکتا کرہ خود اگرچہ تقنا ہی فی المقدار ہے لیکن اسے جو سطح متدیر محیط ہے اس کی نہ کوئی طرف ہے نہ نہایت البتہ خط کے ساتھ بالفعل کی قید کر دی ہے اس طرف اشارہ ہے کہ کرہ میں خط متدیر بالقوہ موجود ہے کیونکہ اگر کرہ کو تقسیم کیا جائے یا اسے کاٹا جائے تو خطوط متدیرہ حاصل ہو جائینگے قولہ وذلك انما یتصور فی المتناہی

شارح نے جز لا تجزی کے اثبات میں اشہر ادلہ میں وجہ اول پیش کرتے ہوئے کہا کہ اگر ہر عین منقسم لا الی نہایت ہو تو پھر خردلہ بنسبت جبل کے اصغر نہ ہو کیونکہ اس صورت میں دونوں کے اجزاء غیر متناہی ہونگے اور عظم و صغر باعتبار کثرة اجزاء اور قلة اجزاء کے ہوتے ہیں اور یہ کثرة و قلة متناہی میں متصور ہو سکتے ہیں نہ غیر متناہی میں اسی پر محشی نے یرد علیہ کے ساتھ اعتراض کر دیا کہ عقل جزم و یقین رکھتا ہے کہ مراتب اعداد اکثر ہیں ^{۵۵} مما یُعَدُّ العشرة منها صیغہ مضارع ہے بعد بمعنی یتقص ہے یعنی جمیع مراتب اکثر ہیں بنسبت ان مراتب کے جن میں سے دس کم کر لئے جائیں۔ اب دونوں مراتب غیر متناہی ہیں لیکن اس کے باوجود کثرة قلة جزاً و یقیناً ثابت ہے اور دوسرے نسخہ میں بعد مضارع کی بجائے لفظ بعد بالبار ہے جو صیغہ ظرف کا ہے یعنی ایک سلسلہ جمیع مراتب اعداد کا اور دوسرا سلسلہ بعد العشرہ یعنی گیارہ سے شروع ہو دونوں غیر متناہی ہیں باوجود اس کے کثرة و قلة موجود ہے لہذا انما یتصور فی المتناہی کے ساتھ حصہ فی المتناہی کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے علم کے تعلقات اکثر ہیں از تعلقات قدرۃ کیونکہ علم کا تعلق واجب اور ممکن و مستنہ کے ساتھ ہوتا ہے اور قدرۃ کا تعلق صرف ممکن کے ساتھ ہوتا ہے واجب اور مستنہ کے اور دونوں غیر متناہی ہیں لہذا غیر متناہی میں کثرة و قلة ثابت ہوئی ^{۵۶} الوجه الثانی شارح نے اشہر ادلہ میں وجہ ثانی پیش کر کے کہا کہ جسم کے اندر اجتماع اجزاء لذاتہ نہیں یعنی جسم کے لئے یہ اجتماع امر ذاتی نہیں ورنہ تو وہ افتراق کو قبول نہ کرتا کیونکہ جو امر ذاتی ہوتا ہے مع بقا الذات زائل اور منفک عن الذات نہیں ہو سکتا اس لئے وہ افتراق جو ضد اجتماع ہے اس کو کبھی قبول نہ کرتا اور جب وہ قبول کرتا ہے تو اللہ تبارک و تعالیٰ قادر ہے کہ اس میں افتراق پیدا فرمادے جو ایسی جز تک پہنچ جاتے جو آگے افتراق کو قبول

نہ کرے یہی جز لا تجزئ ہے کیونکہ جس چیز میں تمہارا اور ہمارا نزاع ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہے تو اس پر قدرت الہی کا ہونا لازم ہے تاکہ اللہ تعالیٰ سے عجز دفع ہو اگر ممکن نہیں ہے تو پھر ہمارا مدعی ثابت ہے کہ ایسی چیز ثابت ہو گئی جس کا تجزیہ ممکن نہیں ہے یہی جز لا تجزئ ہے اس پر شارح نے اعتراض کیا والا افتراق ممکن لا الی نہایتہ فلا یتلزم یعنی اللہ تعالیٰ کیلئے افتراق لا الی نہایتہ ممکن ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی تقسیم و تفریق سے بھی انتہا کہیں نہیں ہوگی نہ تقسیم و تفریق کہیں ختم ہو سکتی ہے اور نہ جز لا تجزئ کا ثبوت ہو سکتا ہے۔ تو محشی نے حاصل ہذا الوجه کے ساتھ ایسا حاصل پیش کیا جس سے شارح کا اعتراض وارد ہی نہ ہو خلاصہ یہ کہ ہر ایک ایک ان افتراقات غیر متناہیہ میں سے جن کو جسم قبول کرتا ہے۔ یہ امر ممکن ہے اور ہر ممکن اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل ہے کہ اس کو وجود میں لا سکتا ہے تو جب اللہ تعالیٰ ان جمیع افتراقات ممکنہ کو موجود کرے تو ہر مفترق واحد جو اس ایجاد سے وجود میں آئیگا یہ ایسی چیز ہے جو لا تجزئ ہے کیونکہ اگر اس کا افتراق مرۃ اخرى ممکن ہو تو پھر لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت آئیگا پھر اس کا ان افتراقات موجودہ میں داخل ہونا ضروری ہے تو جس کو مفترق واحد فرض کیا تھا وہ واحد نہ ہوا بلکہ مفترقین ہو گئے ہذا خلف جو کہ باطل وان لم یکن افتراقہ اگر اس مفترق واحد کا مرۃ اخرى افتراق ناممکن ہے تو ثبت المدعی یعنی ایسی چیز موجود ہو گئی جو لا تجزئ ہے اور یہی ہمارا مدعی تھا اور اس صورت میں شارح کا اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ جو افتراق لا الی نہایتہ ممکن ہیں بوجہ امکان کے اللہ تعالیٰ کے مقدور ہیں اور اپنی قدرت کے ساتھ ان جمیع افتراقات ممکنہ غیر متناہیہ کو موجود کر سکتا ہے تو اس میں ہر ایک حصہ مفترقہ کی تقسیم و افتراق پھر ممکن نہیں ہوگی تو جز لا تجزئ

ثابت ہو جائیگی۔ ^{۵۵}قوله علی ثبوت النقطة پہلی دلیل جو کہ حقیقیہ کی
 سطح حقیقی سے تماس جزو غیر منقسم پر ہوتی تھی تو جز لا تجزئ ثابت ہوئی
 تو شارح نے اس پر اعتراض کیا تھا اس کی تماس ایک نقطہ پر ہوگی جواز
 قبیلہ عرض ہے جو ہر نہیں ہے لہذا اس سے جز لا تجزئ ثابت نہیں ہوگی
 کیونکہ وہ تو جو ہر فرد ہے تو محشی نے اس ثبوت نقطہ پر اعتراض نقل کیا۔
 فسان قلت خلاصہ یہ کہ نقطہ نہایت خط کا نام ہے اور کہہ میں خط یا لفظ ہوتا
 نہیں تو جب خط نہ ہوا تو نقطہ بھی نہیں ہو سکتا۔ لہذا تماس سے نقطہ ثابت
 نہیں ہوگا بلکہ جز لا تجزئ ہوگی جو کہ جو ہر فرد ہے قلت سے اس کا جواب
 دیا کہ "النقطة نهاية الخط" یہ قضیہ مہملہ ہے جو یکم جزئیہ ہوتا ہے کلیہ نہیں
 لہذا مقصد یہ ہوگا کہ بعض نقطے نہایت خط ہوتے ہیں کل نقطہ کا یہ حکم نہیں
 جیسے جسم مخروطی کے اوپر کے حصہ پر نقطہ ہوتا ہے لیکن جسم مخروط میں خط
 نہیں ہوتا تو نقطہ کا وجود بلا خط ثابت ہوا اور اسی طرح مرکز کہہ اور مرکز
 دائرہ نقطہ ہے تو یہ نقطے بھی بلا خط ہیں تو معلوم ہوا کہ ہر نقطہ نہایت خط نہیں
 ہوتا قوله ونفی حشر لا جساد کیونکہ حشر اجساد خواہ جمیع اجزائے اصلہ
 متفرقہ کے ساتھ ہو یا اعادہ بعد العدم کے طور پر ہو یہ ہوگا دار آخرۃ میں اور دار آخرۃ
 بعد از زوال اولی یعنی دار دنیا کے زوال کے بعد آئیگی اور ہیولی و صورۃ والے
 دار دنیا کا زوال نہیں ملنے بلکہ اس کے اتمرار ابدی کے قائل ہیں اگر جز لا تجزئ
 ثابت ہو جائے اور اجسام کی تالیف ان سے ہو تو ہیولی و صورۃ کے ظلمات سے
 نجات ہو جائیگی اور بہت سے اصول ہندسیہ سے نجات ہوگی جن پر حرکات سموات
 کا دوام بنی ہے محشی نے کہا ادلة دوامها یعنی حرکات سموات کے دوام کے
 مسئلہ پر جو ادلہ کتب حکمت میں مذکور ہیں وہ اصل ہندسی پر بنی نہیں ہیں لعل شارح
 اطلع علی دلیل یبتنی علیہ قوله قیل هو من تمام التعریف مصنف نے

عرض کی تعریف کرتے ہوئے کہا والعرض مالا يقوم بذاته یعنی جو قائم بذات خود نہ ہو بلکہ اس کا قیام بغیرہ ہو جیسے الوان وغیرہ اور اس تعریف کے ساتھ مصنف نے اضافہ کیا ومحدث فی الاجسام والجواهر بعض صفات اس کو تتمہ تعریف بناتے ہیں کیونکہ مالا يقوم بذاته صفات اللہ تعالیٰ پر صادق آتا ہے کیونکہ قائم بذاتہا نہیں ہیں بلکہ قائم بالموصوف ہیں البتہ ان کا محدث اجسام وجواہر میں نہیں ہے تو اس اضافہ کے ساتھ صفات سے احتراز کیا۔ وقیل لا یعنی تتمہ تعریف نہیں بلکہ یہاں حکم ہے اس کو محشی نے بیان کیا وقیل لا کیونکہ خروج صفات یا تو کلمہ ما کے ساتھ ہے جو مالا يقوم میں ہے کیونکہ کلمہ ما عبارتہ از ممکن ہے یعنی اس سے ممکن مراد ہے اور صفات الہیہ ممکن نہیں ہیں کیونکہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے صفات قدیمہ ہیں لہذا یہ خارج از مقسم ہیں ان کے اخراج کے لئے مزید قید کی ضرورت نہیں ہے لہذا بیان حکم ہے تتمہ تعریف نہیں ہے واما لانہا عرض فلا یصح اخراجہا یہ وجہ ثانی ہے

تتمہ تعریف نہ بنانیکی خلاصہ اس کا یہ ہے کہ صفات الہیہ خود اعراض ہیں اس لئے ان کو اعراض سے خارج کرنا صحیح نہیں لہذا یحدث فی الاجسام تتمہ تعریف نہیں بلکہ یہ حکم من احکام الاعراض ہے البتہ یہ حکم احکام شاملہ میں سے نہیں ہے صفات اگرچہ اعراض میں درج ہیں لیکن یہ حکم انہیں شامل نہیں ہے باقی رہا یہ امر کہ صفات اعراض میں کیونکر داخل ہیں اس کی وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ یہ صفات امور ممکنہ ہیں کیونکہ ذات واجب کی طرف محتاج اور قائم بذاتہا بھی نہیں کیونکہ قیام بالذات کا معنی ہے تخیز بنفسہ اور عدم قیام بالذات کا معنی ہے عدم تخیز بنفسہ اور عدم تخیز بنفسہ عام ہے خواہ وہ سرے سے متخیز نہ ہوں جیسے صفات یا متخیز بالتبعیۃ للغیر ہوں جیسے اعراض تو عدم قیام بالذات قیام بالغیر سے

عام ہے باقی رہی یہ بات کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں حدوث صفات لازم آئے گا اور یہ عند المتکلمین صحیح نہیں اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ وہ ممکن حادث ہوتا ہے جس کا معدور بطریق الاختیار ہو اور صفات کا مصدر عن اللہ تعالیٰ بالایجاب ہے لہذا حدوث لازم نہیں آتی گا بذا مآذہب لبعض المتأخرین لیکن پھر بھی صفات پر لفظ عرض کا اطلاق نہیں کیا جاتا کیونکہ اس کے اندر خلل مقصود کا ایہام ہے کیونکہ عرض کا اطلاق حادث میں شائع ذائع ہے اور صفات تو قدیم ہیں لہذا اطلاق عرض سے اجتناب ضروری ہے قولہ والاعطهرات ماعد الا کو ان شارح نے کہا کہ ماسوی الاکون باقی اعراض کا حدوث صرف اجسام میں ہو سکتا ہے اور جسم کے اندر ترکیب من الاجزاء اور ایک مزاج مرکب ہونا ضروری ہے تو محشی نے اس پر اعتراض کر دیا کہ شرح تجربہ میں مذکور ہے کہ جو اعراض محسوس ہیں جو اس غنہ میں کسی ایک حس کے ساتھ متکلمین کے نزدیک جو ہر واحد سے زیادہ کی طرف محتاج نہیں ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عرض کا حدوث جو ہر واحد میں جو غیر مرکب ہے، ہو سکتا ہے لہذا اس کے حدوث کیلئے جسم جو مرکب ہوتا ہے اس کا ہونا ضروری نہیں لعل ما فی الكتاب یعنی جو کتاب میں مذکور ہے یا تو شارح کی اپنی رائے ہے یا ہو سکتا ہے کہ بعض متکلمین کا یہی مذہب ہو اور بعض حضرات نے ان میں یوں تو فیق کی کہ جو شرح تجربہ میں مذکور ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جو ہر واحد میں اعراض کا وجود ممکن ہے ان کے وجود کیلئے مزاج اور ترکیب کا ہونا ضروری بشرط نہیں اور جو شارح نے ذکر کیا ہے کہ ماعد الا کون کا وجود غیر اجسام میں نہیں ہوتا اسکی مراد یہ ہے کہ نفس الامر میں عاده اللہ جاری نہیں ہے کہ ان کا حدوث، غیر اجسام میں فرما دے اگرچہ ممکن ہے تو کلام شارح اور تجربہ میں منافات نہیں ہے، کیونکہ کلام تجربہ مکان کے بارہ میں، اور کلام شارح وقوع کے بارہ میں ہے، فلا منافاة وقولہ اما الا اعراض فبعضہا اولیٰ ان تستدل بحدوث اعراض پر شارح نے ایک دلیل پیش کی محشی نے ایک دوسری دلیل کی طرف اشارہ کر دیا جو شارح نے پیش نہیں کی۔

وہ یہ کہ مطلق عرض کو بقاء نہیں ہے ہر قسم کا عرض غیر باقی ہے لہذا کوئی عرض
 زنا نین تک یعنی دوزمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا ورنہ تو بقاء بھی ایک
 معنی ہے جو از قبیلہ عرض ہے بقاء عرض کا ہو تو قیام العرض بالعرض اور
 قیام المعنی بالمعنی لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہذا جو باقی نہ ہو انوفانی اور منعدم
 ہوا لہذا حادث ہوا چونکہ یہ صرف شیخ اشعری کا مسلک ہے اور غیر اشاعرہ کے نزدیک
 یہ دلیل تام نہیں ہے اس لئے شارح نے اسے ترک کر دیا ہے۔ یکون حادثا
 بالضرورة یعنی وہ شیء جو صادر ہو بالقصد والاختیار وہ حادث ہوتا
 ہے کیونکہ مختار ذات کا اثر حادث ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ قدیم ہو تو پھر قصد ایجاب
 حال وجود الاثر ہوگی اور یہ محال ہے کیونکہ یہ ایجاب الوجود ہوگی جو تحصیل حاصل
 ہے اسی کو محشی نے پیش کیا اذا القصد الی ایجاب الوجود ممتنع واعترض علیہ
 خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اثر مختار حادث ہوتا ہے بشرطیکہ تقدم قصد علی الاثر
 تقدم بالزمان ہو تو پھر اثر حادث ہوتا ہے کیونکہ اس زمان میں قصد مقارن
 ہوگی۔ عدم اثر کے ساتھ اور یہ جائز ہے کہ قصد کامل کا تقدم علی الوجود بالذات
 ہے نہ کہ بالزمان جیسے کہ خود ایجاب کا تقدم علی الوجود بالذات ہے نہ کہ بالزمان تو اس صورت
 میں قصد مقارن للوجود ہو جائیگی بالزمان تو شدہ بمعنی مبیق بالعدم ہونا لازم نہیں آئیگا
 اور محال وہ قصد ہے جو ایجاب الی ایسے موجود کی کرے جو موجود الوجود قبل القصد ہو چکا ہو یہاں تحصیل
 حاصل لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے قولہ والمستند الی الموجبہ لقديم قديم
 کیونکہ تخلف معلول عن العلة ممتنع ہے توجب علة قديمہ ہو تو معلول بھی قديم
 ہوگا محشی نے یہاں قديم کی تفسیر مستمر سے کی ہے کیونکہ یہاں مقصود وہ قديم
 ہے جو مستمر الوجود ہو جس پر عدم طاری نہ ہو کیونکہ مقصود اس کا بیان کرنا ہے
 کہ ان القدم بیانی عدم خلاصہ یہ ہوا کہ جس پر عدم طاری ہوتا ہے وہ قديم نہیں
 ہو سکتا تو لا محالہ قديم سے یہاں مراد مستمر الوجود ہوگا ان قلت يجوز ان يستند

خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ طریاں عدم علی القدیم سے تخلف المعلول عن العلة اس وقت لازم آتا ہے جب کہ اس قدیم کا استناد موجب قدیم کی طرف براہ راست بلا واسطہ ہو یا بلا واسطہ شرط قدیم کے ہو اور یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ اس قدیم کا استناد موجب قدیم کی طرف بلا واسطہ ایسے شروط کے ہو جو حادثہ علی سبیل التعاقب ہیں ہر ایک اس مستند کے وجود کیلئے شرط ہے اور دوسری شرط کے وجود کیلئے مُعد ہے اور یہ شروط جانب ماضی میں غیر متناہیہ ہیں اس لئے ازل میں یہ قدیم غیر مسبوق بالعدم ہو گا کیونکہ علت تامہ بمع شروط جانب ماضی میں موجود ہے لیکن یہ شروط حادثہ مستقبل میں متناہی ہیں مستقبل میں یہ جمیع شروط منتهی ہوتی ہیں ایسی شرط پر جو اس مستند کے وجود کیلئے شرط نہیں بنتی تو اس وقت اس قدیم پر عدم طاری ہو گا تو یہ مستند قدیم بمعنی غیر مسبوق بالعدم ہوا اور مستمر الوجود فی المستقبل نہ ہوا کہ اس پر انتفاء شرط کی وجہ سے عدم طاری ہوا اور تخلف المعلول عن العلة التامہ کا استحالة بھی لازم نہ آیا کیونکہ مستقبل میں جب شرط وجود متحقق نہ ہوئی تو موجب قدیم علت تامہ نہ ہوا کیونکہ علت تامہ کیلئے یہ ضروری ہے کہ تمام شروط وجود متحقق ہوں اور موانع کا ارتفاع جب یہاں شرط وجود متحقق نہیں ہے تو تخلف المعلول عن العلة التامہ نہ ہوا بل عن العلة الناقصہ ہوا اور اس میں کوئی استحالة نہیں ہے

قلت یبطلہ برہان التطبيق خلاصہ جواب یہ کہ یہ شروط غیر متناہیہ فی الماضی چونکہ یہ محققۃ الوجود فی الماضی ہیں اور برہان التطبيق امور غیر متناہیہ محققۃ الوجود کو باطل کرتا ہے خواہ وہ امور متعاقبہ ہوں یا مجتمعۃ الوجود لہذا ان شروط غیر متناہیہ متعاقبہ محققۃ الوجود کو برہان التطبيق باطل کر دے گا جب انکی لا متناہی باطل ہوئی تو ضروران کی انتہا ایسی شرط پر ہوگی جو مستند الی الموجب القدیم بلا واسطہ ہوگی تو لا محالہ جو مستند الی الموجب القدیم ایسی شرط کے واسطہ

سے ہوں وہ ضرور قدیم اور مستمر الوجود اور غیر ممکن الزوال ہوگا۔ کیونکہ تخلف معلول از علت تامہ ممتنع ہے لہذا ثابت ہوا کہ جو مستند الی الموجب القدیم ہو وہ قدیم مستمر الوجود ہوگا۔ اور اس پر عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ نعم یردان یقال یہ نحشی نے اعتراض وارد کر دیا خلاصہ یہ کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قدیم مستند الی الموجب القدیم بواسطہ امر عدمی کے ہو جو ثابت فی الازل ہو مثلاً عدم حادث یعنی ازل میں حادث کا نہ ہونا اور یہ ایسا امر ہے کہ ازل میں متصور ہو سکتا ہے اس وقت یہ مستند قدیم اور غیر مسبوق بالعدم ہوگا۔ لیکن مستقبل میں وہ حادث جس کا عدم فی الازل تھا مستقبل میں اس کا عدم زائل ہو گیا ہے اور وہ وجود میں آ گیا ہے تو اب اس مستند پر عدم طاری ہو جائیگا کیونکہ اس کے وجود کی جو شرط تھی یعنی عدم حادث وہ منتفی ہو چکی ہے اور وہ حادث وجود میں آ گیا ہے تو اس وقت اس کا انتفاء ہوگا لانتفاء شرط لا انتفاء علتہ القدمیہ حتی یلزم عدم الموجب القدیم اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ امر عدمی یا مستند الی الموجب القدیم براہ راست اور بلا واسطہ ہوگا تو اس صورت میں اس عدم حادث کا زوال ممتنع اور ناممکن ہے یا اس کا استناد بواسطہ شرائط عدمیہ لا الی نہایت کے ہوگا۔ یا الی الممتنع بالذات جب ان شرائط کا انتہا ممتنع بالذات کی طرف ہو تو اس وقت بھی عدم الحادث ممتنع اور ناممکن الزوال ہوگا۔ اگر بواسطہ شرائط عدمیہ لا الی نہایت کے ہے تو اس صورت میں عدم کا زوال ممکن نہیں جب تک وسائل عدمیہ غیر متناہیہ زائل نہ ہوں اور ان کا ازالہ مستلزم ہے وجود امور غیر متناہیہ کو تو انہیں برہان تطبیقی باطل کر دے گا۔ واللہ اعلم بالصواب فان کان مسبوقاً لوقیل شارح نے کہا تھا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اس کی دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ جسم ہو یا جوہر کون فی الحمیز

سے خیالی نہیں ہے فان کان مسبوقاً بكون آخر فی ذلک الحین بعینہ فهو ساکن یعنی اس کون موجودہ فی الحین سے سابقہ کون بھی اسی چیز میں تھا۔ تو وہ جسم ساکن ہوگا اگر سابقہ کون فی ذلک الحین نہ تھا بلکہ چیز آخر میں تھا تو متحرک ہوگا تو اس دلیل پر شارح نے اعتراض نقل کیا کہ کون آخر کے ساتھ اگر یہ جسم مسبوق ہی نہ ہو یعنی اس کون سے سابقہ کوئی کون لگا ہی نہ ہو جیسے آن حدوث میں پہلا کون ہوگا اس سے سابقہ کوئی کون اسے حاصل ہی نہیں تو اس آن حدوث میں نہ ساکن ہوگا نہ متحرک تو محشی نے بوقیل کے ساتھ سکون حرکت میں ترمیم کر لی کہ اعتراض سرے سے وارد ہی نہ ہو وہ یہ کہ اگر یوں کہا جاتا کہ اگر وہ جسم اور جوہر مسبوق بكون آخر فی حین آخر ہو تو اسے حرکت کہتے ہیں والافس کون ورنہ تو وہ سکون ہے اس شق ثانی میں تمہیم ہے کہ اسے کون آخر فی حین آخر نہ ہو بلکہ اسی حین بعینہ میں ہو یا اسے سرے سے کون آخر سابقہ حاصل ہی نہیں ہوا جیسے آن حدوث میں تو ان دونوں صورتوں میں سکون ہوگا تو لم یبد سوال آن الحدوث کیونکہ یہ اس صورت میں داخل فی السکون ہے لیکن اس توجہ میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ سکون میں اعتبار ثبت نہ ہوا حالانکہ یہ خلاف عرف ہے کیونکہ تھوڑا سا ثبت اور دیر کا ہونا سکون میں عرفاً معتبر ہے واللہ اعلم بالصواب الحركة کونان الخ حرکت کا معنی پیش کرتے ہوئے شارح نے کہا کونان فی آئین فی مکانین اور سکون کونان فی آئین فی مکان واحد تو محشی نے اس پر اعتراض وارد کر دیا کہ جو جسم ایک مکان میں حادث ہو کر دو آن اس میں مستقر رہا اور تیسری آن میں اس مکان سے منتقل ہو کر مکان آخر میں پہنچ گیا تو آن ثانی کو اول آن کے ساتھ اعتبار کریں تو آن ثانی سکون بنتا ہے کیونکہ کونین فی آئین فی مکان واحد ہے او اگر آن ثانی کو ثالث کے ساتھ اعتبار کرتے ہیں تو پھر یہ حرکت ہوگی کیونکہ کونان فی آئین فی مکانین ہو چکا ہے تو آن ثانی حین من الحركة و سکون

بنے گی معاً تو حرکت و سکون میں بالذات امتیاز نہ ہوا لہذا حرکت و سکون کے معنی میں والحق حق بات یہ ہے کہ کون اول مکان ثانی میں ہو تو یہ حرکت ہے اور سکون کون ثانی فی المكان الاول ہو تو اسے سکون کہتے ہیں۔ و هذا ظاهر عند تجدد الاکوان یعنی یہ دونوں تعریفیں صحیح ہیں اگر تجدد اکوان بحسب الذات ہو یعنی ہر آن میں الگ الگ کون متحقق ہوتا ہو جیسے کہ شیخ اشعری کا مذہب ہے کہ وہ بقا اعراض کے قائل نہیں ہیں چونکہ کون ایک عرضی مفہوم ہے اسے بقا نہیں ہوگا ہر آن میں جدید کون ہوگا تو اس مذہب کے لحاظ سے کون اول اور کون ثانی متحقق ہوگا لہذا تعریفیں مذکورین صحیح ہونگی و اما علی القول ببقائھا فہیہ ایضاً اشکال کیونکہ اس وقت تعدد اکوان نہیں ہوگا اور کون اول اور کون ثانی نہیں متحقق ہوگا بلکہ ایک ہی کون باقی رہیگا جب ایک جسم ایک مکان میں حادث ہو آئین آئین ہی مکان میں مستقر رہتا ہے تو آن ثانی میں اس کا کون حرکت نہیں بنے گا کیونکہ یہ کون مکان ثانی میں نہیں ہے اور نہ سکون ہوگا کیونکہ کون ثانی نہیں ہے بلکہ کون اول باقی ہے اور اس کا کون فی الان الثالث ہی حرکت بنے گا کیونکہ یہ کون اول فی المكان الثانی ہے فہو جائز الزوال یہ شارح نے سکون کے حادث ہونے کی دلیل پیش کی ہے کہ ہر سکون جائز الزوال ہے اور جس کا زوال و عدم جائز ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتا اور طریاں عدم منافی قدم ہے لہذا ہر سکون حادث ہوگا محشی نے ان قلت کے ساتھ اعتراض کر دیا ماسبق میں یہ ثابت ہوا ہے کہ قدم طریاں عدم کے منافی ہے تو سکون اگرچہ جائز الزوال ہے جواز سے وقوع زوال تو لازم نہیں آتا ہو سکتا ہے کہ یہ زوال بالقومہ سے خارج ہو کر بالفعل تک نہ آئے تو اس وقت جائز ہے کہ سکون قدیم اور مستحکم الی الابد ہو تو حدیث ثانیہ نہیں ہوگا اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا قلت جوازہ یستلزم سبق العدم خلاصہ جواب یہ کہ اگرچہ جواز زوال طریاں عدم کو مستلزم نہیں ہے لیکن سبقت

عدم کو تو مستلزم ہے کیونکہ قدم عدم مطلق کا منافی ہے خواہ عدم بالفعل ہو یا بالامکان ہو کیونکہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا عدم مطلق ممکن ہے اگر وہ واجب لذاتہ نہیں ہے تو پھر مستند الی الواجب ہوگا بطریق الایجاب خواہ بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ تو امکان عدم سے عدم الواجب تعالیٰ لازم آئیگا یا مختلف المعلول عن علتہ الثامہ لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے تو سکون کا جواز الزوال اس کے قدم کا منافی ہوگا۔ لہذا یہ حادث ہوگا نہ کہ قدیم اور مستمر اس سے ہمارا مقصود قائم ہوگا یعنی حادث سکون ثابت ہو جائیگا قولہ لا دلیل علی انحصار الایمان شایع نے مہنا البحاث کہہ کر مختلف البحاث کے اول ان میں سے یہ ہے کہ آپ نے جو اعیان کو منہر کیا ہے جو اہر واجہام میں اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے بلکہ ایسے ممکن کا وجود محتمل ہے جو قائم بذاتہ ہو اور نہ متغیر ہو نہ حال فی المتغیر جیسے عقول مجردہ عند الفلاسفہ تو ایسے مجرد کی نفی پر متکلمین کی جانب سے ایک دلیل تھی۔ محشی نے اسے نقل کر کے رد کر دیا اور کہا والاستدلال بان المجردات یشارکہ الباری تعالیٰ فی التجرد خلاصہ استدلال یہ ہے کہ اگر مجرد موجود ہو تو باری تعالیٰ تجرد میں اس کے ساتھ شریک ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ مجرد عن المادۃ ہے تو اظہری ہے کہ باری تعالیٰ میں کوئی اور قید اعتبار کی جائے جس کے ساتھ باری تعالیٰ ممتاز ہو تو اس صورت میں باری تعالیٰ میں ترکیب لازم آئیگی من المشارک المیز یہی مراد ہے فیمتاز عنہ بقید آخر فیلزم الترکیب المستلزم لامکان فی ذاتہ تعالیٰ وہو محال اور یہ احتمالہ وجود مجرد سے لازم آیا ہے کل ما هو مستلزم للمحال فهو محال لہذا وجود مجرد محال ہے۔ محشی نے اس کو رد کیا لیس بشیء کہہ کر اس کی دلیل پیش کی اذا لا اشتراک الخ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہ اشتراک فی العوارض ہے اور اشتراک فی العارض سے ترکیب لازم نہیں آتی اشتراک فی الذاتی سے ترکیب لازم آسکتی ہے اور علی الخصوص اشتراک فی العوارض السببیہ سے ترکیب کسی

صورت میں لازم نہیں آتی اور مجرد تو عوارض سلبیہ سے ہے کیونکہ مجرد کا معنی ہے
 عدم التخیز اس لحاظ سے اشتراک فی التجرد اشتراک فی العارض السلبی ہوا علاوہ
 یہ جواب بصورت تسلیم ہے اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ اشتراک امر ذاتی میں ہے تب بھی
 ترکیب لازم نہیں آتی کیونکہ اس کیلئے شرط ہے کہ مابہ الامتیاز بھی امر ذاتی ہو
 اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مابہ الامتیاز امر ذاتی ہے ہو سکتا ہے کہ امتیاز تعین عدی
 کے ساتھ ہو جو خارج از حقیقہ ہو جیسے کہ متکلمین کا مذہب ہے کہ تعین واجب
 بامر عدی ہے تو بھی ترکیب لازم نہیں آئیگی لان ادلة وجود مجردات غیر تامة
 کما ان ادلة الخ یعنی دلائل نفی مجردات کی تام نہیں ہیں ایسے اثبات کی بھی تام
 نہیں ہے نفی پر تو ایک دلیل گزر چکی ہے ومنها ما یقال نفی کی دوسری دلیل
 ہے خلاصہ یہ کہ "وجود مجردات پر دلیل کوئی نہیں" اور جس چیز کے وجود پر دلیل
 نہ ہو اس کی نفی واجب ہے۔ لہذا مجردات کی نفی واجب صغریٰ اس لئے
 ثابت ہے کہ جتنا دلائل اثبات مجردات پر پیش کی جاتی ہیں سب باطل چنانچہ انکا
 ابطال مطلوبات میں مذکور ہے اور کبریٰ اس لئے ثابت ہے کہ اگر نفی واجب
 نہ ہو تو پھر جائز ہے کہ ہمارے سامنے یہاں جبال شاہقہ ہوں جو ہمیں نظر نہ آتے ہوں
 حالانکہ یہ باطل اور سفسطہ ہے۔ بحاج بان الدلیل الخ خلاصہ یہ کہ کبریٰ پر یعنی
 جس کے وجود پر دلیل نہ ہو اس کی نفی واجب ہے اسی پر نقض کیا گیا ہے کہ دلیل وجہ
 ملزوم میں ہوتی ہے اور مدلول درجہ لازم میں تو انتفاء ملزوم سے انتفاء لازم
 واجب نہیں ہے بسا اوقات لازم عام من الملزوم ہوتا ہے جیسے حرارۃ لازم ناہے
 تو انتقار نار سے انتفاء حرارۃ ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا بقا شمس وغیرہ کے
 ساتھ ہو سکتا ہے کہ ایک شئی متحقق فی الامر ہو لیکن اس کی دلیل منتفی ہو علاوہ ان
 عدم الدلیل الخ یہ دوسرا نقض ہے کہ آپ کا یہ مقدمہ کہ مجردات پر دلیل نہیں
 ہے اس سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہو کہ نفس الامر میں کوئی دلیل نہیں ہے تو

یہ بات ممنوع ہے اور قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ واقع میں دلیل ہو اور تمہیں اس کا علم نہ ہو اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ لا دلیل عندنا یعنی ہمارے ہاں اسکی دلیل نہیں ہے تو لا یغید کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں دلیل ہو لیکن تمہیں معلوم نہ ہو لہذا نفی ضروری نہ ہوتی باقی رہا جہاں شاہدہ کا معاملہ توان کا عدم حضور بالبداہتہ معلوم ہے نہ کہ اس بنا پر کہ بانہ لا دلیل علیہ قولہ حدوث الاعراض شارح نے بحث ثانی میں اعتراض نقل کیا تھا کہ جو دلیل حدوث اعراض کی پیش کی گئی ہے وہ جمیع اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ نہ ان کا حدوث بالمشاہدہ معلوم ہے اور نہ ان کے اعداد کا جیسے وہ اعراض جو قائم بالانکال ہیں من الاضواء والاشکال والامتدادات تو شارح نے اس کا جواب پیش کیا تھا کہ خود حدوث اعیان جن کے ساتھ یہ اعراض قائم ہیں وہی اعیان حادثہ ان اعراض کے حدوث پر دال ہیں تو اس جواب پر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ اس صورت میں تو مصداقہ لازم آرہی تھی کیونکہ حدوث اعیان پر خود دلیل حدوث بعض الاعراض کے ساتھ پیش کی گئی جیسے حرکت و سکون کے حدوث سے حدوث اعیان ثابت کیا گیا ہے۔ اب حدوث اعیان کو دلیل بنا یا جارہا ہے علی حدوث جمیع الاعراض کما ہوا الظاہر اور اس جمیع اعراض میں وہ بعض اعراض بھی داخل ہیں جن کے حدوث سے حدوث اعیان ثابت کیا گیا تھا تو اب حدوث ان بعض کا دلیل بن جائیگا علی حدوث انفسہا تو یہی دور و مصداقہ ہے محشی نے اس اشکال کو رفع کرنیکی کوشش کی اور کہا ای حدوث سائر الاعراض یعنی حدوث الاعراض میں حذف مضاف ہے اور حدوث باقی الاعراض مراد ہے تو حاصل ہوا کہ حدوث بعض بالاعراض جن کا حدوث بالمشاہدہ یا بالدلیل معلوم ہے جیسے حرکت و سکون جو حدوث اعیان پر بطور دلیل کے پیش کئے گئے تھے ان ہی سے استدلال ہے۔ علی حدوث باقی الاعراض جن کا حدوث مشاہدہ دلیل سے معلوم نہیں ہے جیسے اعراض قائمہ بالسموات لہذا استدلال بنفسہا علی نفسہا نہ ہوا بلکہ استدلال بحدوث بعض الاعراض جن کا حدوث یعنی جن کا حدوث بالمشاہدہ والدلیل ثابت تھا علی حدوث بعض الاخر ہوا جہاں مشاہدہ والدلیل معلوم نہ ہو۔ فلا مساعدة

بحث ثالث شارح نے ازلیتہ حرکات کا معنی پیش کرتے ہوئے کہا انہ ما من حركة
الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية یعنی ہر حرکت سے پہلے اور حرکت موجود
ہوگی ایسے لا الی نہایت فی الجانب الماضي جلی جائیں گی اور کہیں ان کی بدایت نہیں
ہوگی جس سے پہلے وہ معدوم ہو اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے کہ وہ جزئیات حرکت
میں کسی جزئی کو قدیم نہیں مانتے البتہ وہ حرکت مطلقہ کو قدیم مانتے ہیں کہ اس کی کوئی
نہ کوئی جزئی جانب ماضی میں موجود ہے لا الی نہایت ولا الی بدایت شارح نے
اس کو رد کرتے ہوئے کہا والجواب انہ لا وجود للمطلق الخ یعنی مطلق کا وجود ہی تو
صرف جزئیات میں ملتا ہے۔ جب ہر جزئی حرکت کی حادث ہے مطلق بھی ضرور حادث
ہوگا فلا یتصور قدم المطلق مع حدوث کل من الجزئیات تو معنی نے اس پر
اعتراض وار کیا اور کہا یرد علیہ ان المطلق کما یوجد فی ضمن کل جزئی لا بدایۃ
لہ الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ حدوث کل من الجزئیات حدوث مطلق کو اس وقت مستلزم
ہوتا ہے جب یہ تمام جزئیات جانب ماضی میں ملنا ہی ہوں تو اس وقت ان جزئیات
کے لئے بدایت ثابت ہو جائیگی جو مستلزم حدوث ہے اور مطلق کا تحقق جزئیات ہی میں
ہوتا ہے تو اس صورت مطلق کیلئے بھی بدایت اور حدوث ثابت ہو جائیگا اور جب
جزئیات جانب ماضی میں غیر ملنا ہی ہوں تو پھر مطلق کا حدوث ثابت نہیں ہو سکتا۔
کیونکہ مطلق جیسے ہر اس جزئی میں موجود ہے جس کے لئے بدایت ثابت ہے۔ تو
اس وقت مطلق ان جزئیات میں متحقق ہونیکی حیثیت سے انہیں کا حکم بدایت
اخذ کر یگا کذلک یوجد فی ضمن جمیع الجزئیات التی لا بدایہ لہا فیاخذ ایضا
حکمها تو اسی طرح مطلق موجود ہوگا بضمن ان جمیع جزئیات غیر ملنا ہیہ کے جن
کیلئے بدایت نہیں ہے تو مطلق ان جزئیات میں متحقق ہونیکی حیثیت سے ان کا
حکم لا بدایت والا اخذ کر یگا تو اس وقت مطلق کی نہ بدایت ثابت ہوگی نہ حدوث
ولا استحالۃ فی انصاف المطلق الخ یہ جواب ہے سوال مقدر کا کہ اس وقت

لازم آتا ہے کہ ایک ہی شئی یعنی مطلق بیک وقت متصف ہوگا متقابلین
یعنی بدایۃ و لا بدایۃ کے ساتھ اور یہ باطل ہے اس کا جواب دیا کہ اس میں کوئی
استمالہ نہیں ہے کیونکہ مطلق مختلف حیثیات کے اعتبار سے متصف بالمتقابلین
المتضادین کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسے مطلق حیوان متصف بالضحک ہے بحیثیت ناطق ہونیکے
اور لافضحی کے ساتھ متصف ہے بحیثیت لاناطق ہونیکے اور مطلق کے اندر یہ محال نہیں ہوتا والیضا لوصح
ما ذکرہ لازم یہ نقض اجمالی ہے خلاصہ یہ کہ اگر جزئیات میں سے ہر ایک جزئی کی بدایۃ مطلق
کی بدایۃ کو مستلزم ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ نعیم جنان یعنی جنت کی نعمتیں
متصف بالتناہی ہو جائیں کیونکہ ہر ایک جزئی نعیم کی تنہا ہی ہے۔ حالانکہ تم
حضرات اس کے قائل نہیں ہو بلکہ نعیم جنان کی عدم تنہا ہی کے قائل ہو تو معلوم
ہوا کہ ہر جزئی کا جو حکم ہے وہ ضروری نہیں کہ مطلق کیلئے ثابت ہو لیکن اس
پر یہ اشکال واقع ہوتا ہے کہ غیر متناہیہ حرکات جانب ماضی میں متعاقبہ متحقق
بالفعل ہیں اور نعیم جنان غیر متناہی موجود بالفعل نہیں بلکہ غیر متناہی بمعنی
لا تقف عند حد ہیں لہذا حرکات کو ان پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے
والاصواب ان یجاب صواب فی الجواب یہ ہے کہ جن جزئیات کو تم غیر متناہی
قرار دیتے ہو بیطلہ برہان التطبيق یعنی برہان تطبیق کے ساتھ ان کی عدم
تناہی باطل کر کے تنہا ہی ثابت کی جاسکتی ہے کیونکہ برہان تطبیق امور موجودہ
میں جاری ہوتا ہے خواہ مجتمعہ ہوں یا متعاقبہ تو اس وقت ان جزئیات کیلئے
تناہی اور بدایۃ ثابت ہو جائیگی واللہ اعلم بالصواب قولہ یشغله الجسم
خصہ بالذکر شارح نے چیز کی تعریف نقل کرتے ہوئے کہا ان المحین عند
المتکلمین هو الفراغ الموهوم یشغله الجسم محشی نے اس کی وجہ پیش کی کہ
صرف جسم کی تخصیص شارح نے کیوں کی حالانکہ متکلمین کے نزدیک چیز کی تعریف
اس سے عام ہے وہ ما یشغله الجسم والجوہر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام

معرض چونکہ جسم کے بارہ میں تھی اور مقصود اس کی کلام کا دفع کرنا تھا اس لئے
 جسم کی تخصیص بالذکر کی اور جوہر کا ذکر نہیں کیا البتہ مکان مایشغلہ الجسم
 فقط کو کہتے ہیں قولہ اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم ان
 قلت مفسف لے کہا والمحدث للعالم هو الله تعالى تو شارح نے لفظ
 الله تعالى کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ای الذات الواجب الوجود یعنی محدث عالم
 ایسی ذات ہے جو واجب الوجود ہو اور اس کا وجود ذاتی ہو اور اس کے بارے
 میں کسی شے کی طرف اسے احتیاج اصلاً نہ ہو اس کی دلیل پیش کرتے ہوئے کہا
 کہ اگر محدث عالم جائز الوجود یعنی ممکن الوجود ہو تو وہ جملہ عالم میں خود داخل
 ہوگا تو محدث و مبداً للعالم نہیں ہو سکتا ورنہ تو لازم آئے گا کہ وہ خود اپنے آپ
 کا محدث و مبداً ہوگا جو کہ باطل ہے اس دلیل پر محنتی نے اعتراض کر دیا۔
 خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو کہا ہے کہ اگر جائز الوجود ہو تو وہ جملہ عالم
 سے ہوگا یہ قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب وہ مغایر للواجب
 ہو کیونکہ عالم ماسوی الله تعالى کو کہتے ہیں اور سوی اور غیر ہم معنی ہیں تو اب
 عالم نام ہو ما ہو غیر الله تعالى اور یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ محدثات مستند ہوں
 صفة واجب کی طرف صفة چونکہ ذات موصوف کی طرف محتاج ہوتی لہذا
 جائز الوجود ممکن الوجود ہوگی چونکہ صفة واجب متکلمین نزدیک غیر واجب نہیں
 ہے اس لئے جملہ عالم سے نہیں اسی طرح محدث للعالم ذات اور صفة ہو صفة
 چونکہ محتاج الی الذات ہے تو احتیاج جزا احتیاج کل ہوگا تو کل بھی جائز الوجود
 ہوگا اور جملہ عالم سے نہیں ہوگا کیونکہ یہ بھی غیر واجب نہیں ہے تو اب ہر
 جائز الوجود کا جملہ عالم سے ہونا لازم نہ ہوا قلت هذا لا یضرنا خلاصہ جواب
 یہ ہے کہ ایسے جائز الوجود کا ثبوت جو مغایر للواجب نہ ہو ضرر رساں نہیں ہے
 کیونکہ اس میں تسلیم مدعی ہے اور مدعی ہمارا ہے اثبات وجود الواجب تعالى

اور وہ ثابت ہے کیونکہ سلسلہ محدثات اگر منتہی الی الواجب ہے تو بھی مدعی ثابت اگر منتہی الی الصفة ہے یا الی مجموعہما تو تحقق صفة اور اسی طرح تحقق مجموعہ بدون ذات الواجب محال ہے تو ہر صورت میں وجود واجب ثابت ہے و ہذا مدعا نا اور ہماری کلام اس جائز میں ہتی جو مبائن اور مغایر للواجب تو ایسا جائز فرد جملہ عالم میں درج ہو گا۔ اور اس کی طرف محدثات مستند نہیں ہو سکتے یہ تسمہ ہے جواب اول کا لکن یرد ان یقال شارح نے محدث للعالم کے متعلق کہا ہو الواجب الوجود کیونکہ اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم فلم یصلح محدثا للعالم ہی مقتضی محل اشکال ہو رہے ہیں آپ کا یہ مقدمہ کہ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم تو جملہ عالم سے اگر یہی عالم مراد ہے جس کا وجود و حدوث ثابت ہے تو اسے ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہو سکتا ہے کہ جائز الوجود ہو کر وہ اس عالم میں سے نہ ہو جس کا وجود و حدوث ثابت ہے پھر تو وہ جائز الوجود جو اس عالم سے خارج ہے فیصح محدثا لذلک العالم و مبدئاً لہ بہر حال جو جائز الوجود اس عالم موجودہ سے خارج ہے تو وہ اس کے لئے محدث ہو تو وہ محدث لنفسہ نہیں ہو گا و حمل المحدث الخ یہ فلم یصلح محدثا للعالم پر گفتگو ہے یعنی وہ اگر جائز الوجود ہو تو وہ محدث للعالم نہیں ہو سکتا خواہ وہ اس عالم سے نہ ہو جس کا وجود و حدوث ثابت ہے کیونکہ محدث سے مراد محدث بالذات ہے یعنی وہ جو مخزج من العدم الی الوجود ہو اور ہو بالذات یعنی غیر کی طرف اصلاً محتاج نہ ہو اگر وہ جائز الوجود ہو تو محدث بالذات نہیں ہو گا کیونکہ جائز الوجود تو خود محتاج الی علت ہے تو محدث بالذات نہیں ہو گا محشی نے کہا مما لا یباعدہ کلام الشارح کیونکہ شارح مطلق محدث ثابت کرنا چاہتا ہے نہ کہ محدث بالذات و قریب من هذا ما یقال شارح نے اس امر پر کہ محدث للعالم واجب الوجود ہے قریب من

هذا کے ساتھ دوسری دلیل ذکر کی ہے جس کا حاصل یہ مبدء ممکنات تمامہا
 یعنی علتہ موجودہ للممکنات کلہا ضروری ہے قوله ما یصلح علما شارح
 نے اس کے ساتھ ایک اور دلیل کی طرف اشارہ کیا حاصل یہ ہے کہ عالم نام ہے
 جمیع ما یصلح علما علی وجود مبدءہ لہ یعنی عالم کی ہر چیز صلاحیت رکھتی ہے کہ اپنے
 مبدء کیلئے علامت بنے اور مبدء پر دلالت کرے اگر مبدء جائز الوجود ہو تو
 وہ جملہ عالم سے ہوگا تو وہ مبدء پر علامتہ دلیل نہیں ہو سکیگا کیونکہ والشیئ
 لا یدل علی نفسہ اور شیئ اپنے آپ پر دلالت نہیں کرتی جب یہ دلیل نہ بن سکا
 تو مبدءی نہیں ہوگا اور پہلے اس کو مبدءی قرار دیا گیا ہے اب وہ لامبدءی ہوا ہل
 ہذا الاتناقض اگر آپ اس کو مبدءی اور مدلول عالم قرار دیتے ہیں پھر یہ عالم سے نہیں
 ہوگا ادھر اسے جملہ عالم میں سے کہا گیا ہے اور اب یہ عالم سے نہیں ہے یہ بھی ایک
 قسم کا تناقض ہے قریب من هذا ما یقال کے ساتھ شارح نے ایک اور دلیل کی
 طرف اشارہ کیا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جمیع ممکنات کا مبدءی یعنی علتہ موجودہ
 کیلئے ضروری ہے کہ وہ واجب الوجود ہو کیونکہ اگر وہ ممکن ہوا تو پھر جملہ ممکنات
 میں درج ہوگا پھر ممکنات کیلئے مبدءی نہیں ہو سکیگا کیونکہ خود تو ممکنات میں
 درج ہے جب جمیع ممکنات کیلئے مبدءی ہوا تو اپنے آپ کیلئے بھی مبدءی ہوگا
 حالانکہ یہ باطل ہے اسی کے متعلق وجہ قرب اور وجہ فرق ان دونوں دلیلوں
 کے درمیان پیش کر رہے ہیں وجہ فرق پیش کرتے ہوئے کہا الاول طریقۃ
 الحدوث یعنی پہلا استدلال بذریعہ حدوث تھا کہ اگر مبدءی للعالم جائز الوجود ہو تو وہ
 جملہ عالم سے ہوگا جو محدث ہے تو خود بھی محدث ہوگا تو عالم کیلئے وہ محدث اور موجود
 نہیں ہو سکیگا ورنہ تو وہ علتہ موجودہ لنفسہ ہوگا جو کہ باطل ہے ارثانی دلیل بطریق
 الامکان ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ مبدءی للممکنات اگر جائز الوجود ہو تو پھر جملہ
 ممکنات میں داخل ہوگا تو پھر ممکنات کیلئے وہ علتہ محدثہ نہیں ہو سکیگا والا یلزم

ان يكون علة محدثة لنفسه وهو باطل ووجه القرب ظاهر لانه لا
 فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى لان الامكان
 علة لا فتقار الى العلة حقيقةً واولاً والحدوث علةً ثانياً ومجازاً لان
 الحدوث بعد الامكان من غير افتقار الى ابطال التسلسل عام طور پر جو براہین
 مشہورہ اثبات واجب پر پیش کی جاتی ہیں وہ بطلان تسلسل پر موقوف ہیں تو بعض
 حضرات نے ایسے براہین پیش کر نیکی کوشش کی جو ان کے حسب خیال بطلان تسلسل
 پر موقوف نہیں ان میں سے ایک یہ پیش کی گئی جس کا شارح نے تذکرہ کیا ہے ما
 يقال ان مبدأ الممكنات الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ جمیع ممکنات بتماہا اپنے وجود
 میں مرجع موجد کی طرف محتاج ہیں چونکہ ممکنات کا وجود عدم برابر ہے اس لئے
 ان کے موجود ہونیکے لئے موجد کا ہونا ضروری ہے اور اس موجد کے لئے ضروری
 ہے کہ وہ جملہ ممکنات کے سلسلہ سے خارج ہو کیونکہ اگر وہ بھی سلسلہ ممکنات میں
 خود داخل ہو تو وہ ان کیلئے مبدئی اور موجد نہیں ہو سکتا کیونکہ موجد کا وجود موجوداً
 سے پہلے ہونا لازمی ہے پھر موجد جو مقدم تھا اگر وہ داخل فی الموجودات ہو جو وجوداً
 مؤخر ہیں تو دخول مقدم فی المؤخر لازم آئیگا جو کہ باطل ہے جب وہ موجد سلسلہ ممکنات
 سے خارج ہوا تو لامحالہ وہ واجب الوجود ہوگا کیونکہ ممنوع تو علة موجدہ بن ہی نہیں
 سکتا یہ ایسی دلیل ہے جو بطلان تسلسل کی طرف مفتقر نہیں ہے اسی پر شارح
 نے اعتراض کیا کہ لیس كذلك یعنی ایسے نہیں ہے بل ہواشارة الى احد الخ بلکہ
 یہ اشارہ ہے بطلان تسلسل کی دلیل کی طرف اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا تھا کہ یہ
 بات قابل تسلیم ہے کہ یہ دلیل مستلزم ہے بطلان تسلسل کو لیکن ہم یہ تسلیم
 نہیں کرتے کہ اس دلیل کے ساتھ اثبات واجب بھی مفتقر ہے الى ابطال التسلسل
 تو اسی اشکال کو دفع کرنے کیلئے محنتی نے کہا ابطال التسلسل اقامة دليل بنتج
 بطلانه یعنی ابطال تسلسل کا معنی اور مراد یہ ہے کہ ایسی دلیل قائم کرنا جو منتج ہو

بطلان تسلسل کی خواہ وہ بطلان تسلسل پر قائم کیگئی ہو یا مطلوب آخر پر تو اثبات
 واجب میں ایسی دلیل سے تمک اختیار کرنا جو بطلان تسلسل پیش کی جاتی ہے تو
 یہی افتقار ہے الی ابطال التسلسل یعنی الی اقامتہ دلیل منتج بطلان التسلسل وہو
 متحقق مہنا یعنی یہاں ایسی دلیل پیش کی گئی ہے جو منتج ہو سکتی ہے بطلان
 تسلسل کی تو اس صورت میں افتقار ہو گیا الی ابطال تسلسل یعنی ایسی دلیل پیش
 کرنا جو منتج ہو ابطال تسلسل کی خواہ وہ ابطال تسلسل کو مطلوب ٹھہرایا گیا ہو
 یا کسی اور مطلوب پر پیش کیگئی ہو تو یہی افتقار ہے لہذا یہ اشکال واقع نہ
 ہوگا فلا یردان الافتقار غیر الاستلزام یعنی ایک دلیل کا بطلان تسلسل کو
 نفس الامر میں مستلزم ہو جانا اور بات ہے اور خود ابطال تسلسل کی طرف افتقار
 یعنی خود ابطال تسلسل پر قصداً دلیل قائم کرنا اور بات ہے فی قولہ ابطال
 التسلسل یعنی شارح نے جو لفظ ابطال استعمال کیا ہے فی قولہ بل هو اشارة
 الی اعدا دلة ابطال التسلسل اور یوں نہیں کہا اشارة الی اعدا دلة بطلان التسلسل
 یہ ادھر ہی اشارہ جو ہم نے کہا ہے کہ معنی ابطال اقامتہ دلیل منتج البطلان
 مطلقاً ای سوا ا قیّم دلیل علی بطلان التسلسل قصداً بالذات ادا قیّم علی
 مطلوب آخر قصداً کما ا قیّم مہنا علی اثبات الواجب قصداً لکن ہذا الدلیل
 منتج بطلان التسلسل اگر اس عبارت سے مراد ہوتی اقامتہ دلیل علی بطلان التسلسل
 تو عبارت مذکورہ صحیح بھی نہ ہوتی کیونکہ اس وقت معنی یہ ہو جاتا بل ہذا الدلیل
 اشارة الی اعدا دلة اقيمت علی بطلان التسلسل ولا یخفی فسادہ لان
 هذا الدلیل لم یقّم علی بطلانہ بل علی اثبات الواجب لا یخفی علیک
 شارح نے جو کہا تھا یس کذلک یعنی ایسے نہیں کہ اثبات واجب میں ابطال
 تسلسل کی طرف افتقار نہ ہو بلکہ افتقار ہے محشی لا یخفی کے ساتھ اسی پر اعتراض
 کرنا چاہتا ہے حاصل یہ ہے یعنی جب یہ ثابت ہوا کہ ممکنات کی علت خود نفس

ممکنات بھی نہیں ہو سکتی اور نہ ممکنات کا بعض تو اس سے ثابت ہو جائیگا کہ علت
ممکنات خارج از ممکنات ہوگی اور وہ بجز واجب کے اور کوئی نہیں ہو سکتا بس
اثبات واجب کیلئے یہی کافی ہے باقی رہا ابطال تسلسل یعنی سلسلہ ممکنات کا انقطاع
اور ان کا غیر متناہی نہ ہونا یہ مقدمات اُخر کے انضمام سے ثابت ہوگی وہی ان
یقال الخ وہ مقدمہ ایک یہ ہے کہ کہا جائے یہ جو خارج از سلسلہ ممکنات ہو کر
علت ممکنات ہے ضرور وہ علتہ للبعض ضرور ہوگا اور یہ بعض جو مستند الی الواجب
ہے وہ اس سلسلہ کی طرف و نہایت ہوگا جہاں سلسلہ ممکنات متناہی ہو جائے اور
اس کے آگے سلسلہ ختم ہو جائے اگر سلسلہ ختم نہ ہو بلکہ مافوق کی طرف جاری ہو تو
یہ ممکن درمیان میں آجائیگا اور وہ ممکن جو اس ممکن مستند سے بجانب فوق
ہے یا تو وہ علتہ بنیگا برائے واجب تو لازم آئیگا کہ واجب معلول ہو جائے اور جس کو
خارج از سلسلہ قرار دیا تھا وہ داخل فی السلسلہ ہو گیا یہ سب کچھ باطل ہے اگر وہ مافوق
والا صرف اسی بعض کی علتہ بنے جو مستند الی الواجب ہے تو اس وقت تو اورد علیتین
مستقلتین علی معلول واحد لازم آئیگا جو کہ باطل ہے تو اس سے ثابت ہوا یہ بعض
سلسلہ ممکنات کی نہایت ہوگا جس پر سلسلہ ممکنات منقطع ہو جائے گا فظہر ان امر
الافتقار بالعکس اس سے ثابت ہوا کہ بطلان تسلسل خود مفتقر اور محتاج ہے
الی اثبات الواجب کیونکہ اثبات واجب کی دلیل کا مقدمہ بطلان تسلسل کی دلیل
کے مقدمات میں سے ہے اب معاملہ افتقار بالعکس ہو گیا ممکن ان یستدل بهذا
الدلیل یعنی یہی دلیل بطلان دور کا قائدہ بھی دیتی ہے اب دور کی صورت جملہ
متوقفین یعنی آجہو موقوف علی ب ہے اور ب موقوف علی آ تو اس دور میں
مجموعہ متوقفین ممکن ہے جیسے ہر ایک متوقف ممکن تھا تو اب اس مجموعہ متوقفین کی
علتہ نہ خود یہ مجموعہ ہو سکتا ہے نہ اس کی جز بہر حال علتہ مجموعہ اس مجموعہ سے خارج
ہوگی جو اس مجموعہ کی علتہ ہے وہی علتہ للبعض ہے تو ایک دوسرے پر توقف منقطع

ہو جائیگا فلا توقف ولا دور قال الشارح بل هو اشارة الى احدا دلة بطلان
 التسلسل وهو ای احدا دلة المشار الیه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات
 لا الى نهاية فی جانب مُبدئها خلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات
 بالترتیب لا الى نهاية اپنے مُبدئ کی جانب چلا جائے یعنی ہر ممکن لاحق کی علت
 ممکن سابق ہو اور اس سابق کی علت وہ ممکن ہو جو اس سے سابق پھر اس کی علت
 وہ ہو جو اس سے سابق ہے ہلسم جبراً لا الى نهاية تو لاحتاجت السلسلة بمجموعها الى
 علت یعنی چونکہ یہ سلسلہ بمجموعها ممکن ہے فیجوز وجودہ وعدمہ یعنی اس کا وجود
 وعدم جواز میں تساوی ہے کسی ایک جانب کو ترجیح حاصل نہیں اس لئے یہ مجموع
 من حيث المجموع محتاج الى العلة ہے وہ علت یا تو یہ خود مجموع من حيث المجموع
 ہو گا تو اس وقت لازم آئیگا کہ ان یكون الشئ علت لنفسه اور یہ باطل ہے
 کیونکہ یہ مجموعہ بحیثیت علت ہر نیچے مقدم ہو گا خود اسی مجموعہ پر جو یہ خود معلول
 ہے تو تقدم الشئ على نفسه لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا
 کہ اس سلسلہ کا بعض علت ہو مجموع سلسلہ کیلئے کیونکہ اس وقت یلزم ان
 یكون الشئ علت لنفسه ولعلہ اما الاول یعنی علت لنفسه ہونا اس لئے
 لازم آتا ہے کہ یہ بعض خود داخل فی المجموع ہے تو جب یہ علت ہے مجموع
 کیلئے جس میں خود بھی داخل ہے تو اپنے آپ کیلئے بھی علت بنے گا یہ ہوئی
 علیۃ الشئ بنفسه جو کہ باطل ہے اما الثاني یعنی اپنے علل کیلئے علت ہونا
 کیونکہ یہی بعض علت تھا اپنے ماسوی سلسلہ کیلئے مثلاً الف علت تھا با
 کیلئے اور دال کیلئے ہلسم جبراً پھر اگر یہ کہا جائے کہ الف خود بھی ممکن ہے تو
 اس کیلئے بھی علت کا ہونا لازم ہے اب اس کیلئے علت اس کے ماسوی اس
 سلسلہ میں سے کوئی اور ہو مثلاً وہ با ہے تو لازم آئے گا کہ با علت ہو الف
 کیلئے جو علت تھا با کیلئے تو یہ علت ہوا اپنی علت کیلئے تو اب ضروری ہو گا کہ

موجد سلسلہ خارج از سلسلہ ممکنات ہو تو وہ واجب ہی ہو سکتا ہے کیونکہ
مفہوم منحصر ہے بین الممكن والممتنع والواجب قد بطل الاول ولا يصلح الثاني
فتعين الثالث وهو الواجب هذا هو المطلوبنا فقد ثبت ان موجد الممكنات
هو الواجب فقط وينقطع السلسلة - ومن اشهر الادلة على بطلان
التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا نهاية له من الممكنات برهان
التطبيق اس برهان کا خلاصہ یہ ہے کہ معلول اخیر جو حادث آج حادث ہوا
اور یہ کسی کی علت نہیں ہے اس سے اوپر یعنی مافوق کی جانب ماضی میں مشتمل ہے
علی المعلولات والعلل یعنی ہر ماتحت معلول ہے اپنے مافوق کا یہ سلسلہ ہو غیر
تناہی دوسرا سلسلہ اس میں فرض کرتے ہیں معلول اخیر کو چھوڑ کر اس سے
ایک درجہ اوپر سے دوسرا سلسلہ شروع کرتے ہیں یہ بھی جانب مافوق میں غیر تناہی
ہے لیکن پہلے سلسلہ سے مہبوط میں ایک درجہ کم ہے اب ان سلسلتین کے اجزاء
میں تطبیق فرض کرتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کا اول بمقابلہ سلسلہ ثانیہ کے کا اول کے
اور سلسلہ اولیٰ کا ثانی بمقابلہ سلسلہ ثانیہ کے ثانی کے ہلم جراً اگر جملہ سلسلہ
اولیٰ کے ہر واحد کے مقابلہ میں جملہ سلسلہ ثانیہ سے واحد نکلتا چلا جائے اور
تفاوت بالکل ظاہر نہ ہو تو پھر ناقص یعنی جملہ ثانیہ مساوی ہو گیا زائد
کے یعنی اولیٰ کے بلکہ مساواة جز کی کل کے ساتھ لازم آئیگی وہو محال تو ضرور
جملہ اولیٰ میں ایسی شئی موجود ہوگی جس کے بالمقابل جملہ ثانیہ میں نہیں ہوگی
فتقطع الثانیہ وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية
الا بقدر متناهٍ والزائد على المتناهى بقدر متناهٍ يكون متناهياً بالضرورة
محشى نے کہا البرهان السابق يبطل الخ تطبیق سے پہلے جو برهان پیش
کیا گیا ہے وہ صرف تسلسل علل کو باطل کرتا ہے کیونکہ اس کا حاصل یہ تھا کہ
سلسلہ معلولات کیلئے ضروری ہے کہ ان کیلئے ایسی علت ہو جو سلسلہ معلولات

سے خارج ہو بس سلسلہ اس تک منقطع ہو جائیگا عدم تناہی معلومات کے بطلان پر وہ دال نہیں ہے وہی لا تکون الا مجتمعة چونکہ کلام علل موجودہ میں ہے اور یہ مجتمع مع المعلول ہونگی و هذا البرهان ای برهان التطبيقی یعم جانبی العلل والمعلولات یعنی یہ برہان جانب علل اور جانب معلولات دونوں کے تسلسل کا ابطال کرتا ہے مجتمعة فی الوجود ہو کر خواہ مرتبہ ہوں طبعاً جیسے سلسلہ علل و معلولات میں علت طبعاً مقدم علی المعلول ہوتی ہے یا ان کی ترتیب وضعاً ہو جیسے ابعاد متسلسلہ ہوں خواہ وہ غیر مترتبہ ہوں جیسے نفوس خواہ وہ امور متعاقبہ جیسے حرکات فلکیہ یہ سب متکلمین کے نزدیک ان کی عدم تناہی اسی برہان کے ساتھ باطل ہے اگرچہ حکماً ترتیب اور اجتماع شرط کرتے ہیں لیکن متکلمین کے نزدیک یہ شرطیں نہیں ہیں وہ بیطل عدم تناہی النفوس الناطقة المفارقة ارسطو اس کا قائل ہے کہ نفوس ناطقة مفارقة عن الابدان غیر تناہی ہیں اور یہ نفوس مفارقة عن الابدان باقی رہتے ہیں اور ہیں بھی مجتمعة لیکن چونکہ مترتبہ نہیں ہیں نہ ان میں ترتیب طبعی ہے نہ وضعی اس لئے برہان تطبیق ان کی عدم تناہی کو باطل نہیں کر سکتا چونکہ متکلمین کے نزدیک نہ اجتماع شرط ہے نہ ترتیب اس لئے ان کے نزدیک برہان تطبیق کے ساتھ ان کی عدم تناہی باطل ہے کما مر لیکن محشی حکماً کی شرط ترتیب کو تسلیم کر کے اس برہان کو جاری کر رہا ہے اس لئے کہا لاندھا مرتبة بحسب اضافتها خلاصہ اس کا یہ ہے کہ نفوس ناطقة مفارقة عن الابدان میں اگرچہ بحسب الذات تو ترتیب نہیں ہے لیکن ان کے اندر ترتیب بحسب اضافتها الی الازمنة موجود ہے یعنی ان ازمنة کے لحاظ سے جن میں ان کا حدوث ہوتا رہا ہے تو جب ان نفوس کی نسبت و اضافتہ ان کے ازمنة حدوث کی طرف ملحوظ ہو تو ان میں ترتیب آجاتی ہے کیونکہ وہ ازمنة حدوث بالترتیب ہیں

کیونکہ زمان میں خود ترتیب موجود ہے تو یہ ترتیب زمانی ان نفوس کے مترتبه ہونے کیلئے کافی ہے مثلاً ایک نفس الیوم حادث ہوا تو اسی سے ایک سلسلہ غیر متناہیہ شروع ہوا اور لاری نہایت چلا گیا دوسرا سلسلہ اس نفس سے شروع جو اس سے یعنی کل گذشتہ میں پیدا ہو کر یہ سلسلہ غیر متناہی چلا گیا اب دونوں سلسلتیں میں تطبیق جاری ہو سکتی ہے طریق مذکور پر اور عدم تناہی نفوس کی باطل ہو جائیگی کما مر فیما قبل فی جریان التطبيق وما ذکره بعض الافاضل بعض الافاضل نے نفوس مفارقة عن الابدان کے متعلق کہا ہے کہ برہان تطبیق ان میں جاری نہیں ہو سکتا اس کا جریان اس وقت ہوتا جب کہ نفوس حادثہ فی الزمناً المتعاقبة متساوی فی العدد ہوں حالانکہ ایسے نہیں ہے قد تحدث جملة منها یعنی کبھی ان نفوس میں سے ایک زمانہ میں ایک جملہ پیدا ہوتا ہے و آخری منہما یعنی ایک اور جملہ من النفوس دوسرے زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں اور ان کی تعداد پہلے والے نفوس سے کم یا زیادہ ہوتی ہے وقد تحدث احاد عنہما ای من النفوس یعنی کبھی ازمنہ مترتبه میں کچھ احاد و افراد نفوس کے اور پیدا ہوتے ہیں اس لئے کہ ان کیلئے احاد ابدان ان ازمنہ مترتبه میں متحقق ہوتے جو حدوث النفس کیلئے شرط ہیں اب اگر زمانہ کو منطبق علی الزمان کیا جاوے تو اس سے افراد نفوس میں انطباق حاصل نہیں ہوگا اگرچہ اجزاء زمان ایک دوسرے پر منطبق بھی ہو جائیں تو برہان تطبیق ان نفوس میں جاری نہیں ہوگا فجوابہ ان هذا انما یرفع خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ تفاوت نفوس تطبیق فرد علی الفرد کیلئے مانع ہے اور تطبیق انطباق فرد علی الفرد لازم نہیں ہے بلکہ انطباق اجزاء زمان مترتبه کا علی اجزاء الزمان کافی ہے اگرچہ یہ اجزاء قلة افراد و کثرة افراد کی وجہ سے متفاوت ہوں کیونکہ کل جملہ نفوس جو زمان واحد میں موجود ہونگے وہ تنہا ہی ہیں کیونکہ حدوث نفوس کیلئے حدوث ابدان شرط ہے ان لوگوں کے نزدیک جو نفوس کو غیر متناہی ہر نیکی قائل ہیں اور یہ ابدان تنہا ہی

میں کیونکہ وہ ابعاد متناہی ہیں جن کو یہ ابدان مشغول کرینگے اور جب اجزاء زمان کا انطباق ہوگا تو نفوس متناہیہ کا انطباق بالمتناہی ہو جائیگا اور جریان برہان کیلئے یہی انطباق کافی ہے قرہ فیما دخل تحت الوجود یعنی یہ برہان جاری ہوگا ان امور میں جو داخل ہوں تحت الوجود ای فی الجملة یعنی سواء کانت مجتمعة مرتبة اور غیر مرتبة اور کانت متعاقبة تو اس لحاظ سے یہ برہان حرکات فلکیہ میں جاری ہوگا کیونکہ یہ حرکات متعاقبة موجود ہیں ہذا ہو عند المتکلمین اور حکماء کے نزدیک صرف موجودات مجتمعة مرتبة میں جاری ہوگا فانه ينقطع بالقطاع الوهم یعنی یہ برہان امور وہمیہ محضہ میں جاری نہیں ہوگا کیونکہ انقطاع وہم سے امور وہمیہ خود منقطع ہو جائیں گے کیونکہ فان الذهن لا يقدر کیونکہ ذہن غیر متناہی کو تفصیلاً ملحوظ کرنیکی قدرۃ ہی نہیں رکھتا نہ مجتمعاً اور متعاقباً پس کسی نہ کسی حد پر یقیناً منقطع ہو جائیگا لہذا ان امور میں برہان جاری نہیں ہوگا اور نہ اس کا کوئی فائدہ ہوگا کیونکہ وہ امور تو خود انقطاع وہم کے ساتھ منقطع ہو جائینگے پھر برہان جاری کرنیکا کیا فائدہ کیونکہ تطبیق ان امور میں جاری ہوتی ہے جس کے اجاد موجود فی نفس الامر ہوں تاکہ عقل ان کے اندر تحقیق سلسلتین کر کے ان کے اندر وقوع انطباق فرض کر کے مالا تینا ہی کی تناہی ثابت کرے چونکہ امور وہمیہ کا تحقق خارج میں تو ہے نہیں اور احاد سلسلہ غیر متناہیہ ملاحظہ تفصیلیہ کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتے اور ذہن ملاحظہ تفصیلیہ پر قادر نہیں ہے تو ذہن بھی موجود نہ ہوئے لہذا ملاحظہ احاد کسی نہ کسی مقام پر خود منقطع ہو جائیگا تو برہان ایسے امور میں کیے جاری ہو والہذا علم بالصواب دلو سلیم یعنی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اعتبار عقل علی سبیل التعاقب منقطع نہیں ہوگا تو بھی اس میں کوئی ضرر نہیں ہے کیونکہ کل ماد دخل یعنی ہر وہ امر جو وجود وہمی کے تحت علی سبیل التعاقب لا الی حد داخل ہوتا چلا جائیگا وہ تو دائماً متناہی رہیگا تو تطبیق کا اجراء مالا

بتناہی کی تناہی کو مستلزم نہیں ہوگی جو مقصود من اجزاء البرہان تھا وہ تو محال نہیں ہوگا نظیرہ نعیم الجنان یعنی جیسے نعیم الجنان غیر تناہی ہیں بایں معنی کہ ان کی انتہا موجود ہونے میں کسی حد تک پہنچ کر رُکے گی نہیں کہ اس کے بعد اور موجود نہ ہو سکے ای لا یتہی فی الوجود الی حد لا یوجد فوقہ آخر البتہ جو موجود ہوتی جائینگے وہ دائماً تناہی رہیں گی ہذا ای خذہذا لکن یشکل جو اشیاء تحت الوجود داخل نہیں ہوتیں ان کے اندر یہ برہان جاری نہیں ہوگا اس لئے سلسلہ اعداد کا ذکر کیا کہ مراتب اعداد میں بھی یہ برہان جاری نہیں کیونکہ غیر تناہی صورت میں اعداد موجود نہیں ہیں یہ وہی امور ہیں اسلئے برہان جاری نہیں ہوگا اسی پر محشی نے یشکل کے ساتھ اشکال دار ذکر دیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم جو تمام امور کو شامل ہے لہذا مراتب اعداد غیر تناہیہ بالتفصیل اللہ تعالیٰ کے علم شامل کے تحت داخل ہیں اور اس میں دو جملے ایک وہ جس کی ابتداء واحد سے کی جائے دوسرا وہ جس کی ابتداء اثنین سے ہو اور ان جمعبین کے اندر نسبتہ انطباق کذلک ای بالتفصیل اللہ تعالیٰ کے علم شامل میں داخل ہیں تو اس وجود علمی کے لحاظ سے برہان تطبیق جاری ہو کر غیر تناہی کی تناہی ثابت کر سکتا ہے فتأمل وجہ تامل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم شامل ان امور کو شامل ہوتا ہے جن کے ساتھ علم ممکن نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کی قدرۃ شاملہ ان امور کو شامل ہوتی ہے جن کا وجود ممکن نہ ہو اور تعلق علم مراتب غیر تناہیہ کے ساتھ علی سبیل التفصیل ممکن ہے اس سے جہل لازم نہیں آئے گا کیونکہ جہل کا معنی ہے علم العلم بما یصح تعلق العلم چونکہ تعلق علم متناہیات کے ساتھ صحیح نہیں لہذا ان کو علم شامل نہ ہونے کی وجہ سے جہل لازم نہیں آئے گا جیسے ممکن الوجود کے ساتھ قدرۃ کے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے عجز لازم نہیں آتا فان الاولی اکثر من الثانیہ کیونکہ قدرۃ ممکنات کے ساتھ مختص ہے اور علم کا تعلق بالممتنعات بھی ہو سکتا ہے وذلک

لان معنی لاتنا ہی الاعداد شارح نے کہا تھا کہ برہان تطبیق پر اعداد اور مقدرات
اور معلومات الہی کے ساتھ نقض وارد نہیں ہوگا ذلک لان توضیح اس کی یہ ہے
کہ تناہی اور لاتنا ہی فرع ہے وجود کی خواہ ان کا وجود خارج میں ہو یا ذہن میں
کیونکہ کوئی شئی بدون وجود کے تناہی اور عدم تناہی سے متصف نہیں ہوتی اعداد اور
مقدرات و معلومات اگر ان کے وجود سے قطع نظر کر لی جائے نہ یہ تناہی ہونگے نہ
غیر تناہی اور ان میں سے جو متصف بالوجود ہیں وہ تناہی ہیں کیونکہ خارج میں
جو موجود ہیں وہ یقیناً تناہی ہیں اور ذہن بھی غیر تناہیہ امور کے استحصار
پر قدرۃ نہیں رکھتا فلیس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدرات
الاقدر امتناہیا سواء كانت موجودة فی الخارج او فی الذہن فلا یجری
التطبیق بینہما لعدم کونها غیر متناہیۃ غیر تناہی ہوتے تو ایسے ہیں
دو جملتان فرض کر کے غیر تناہی کی تناہی ثابت کی جاتی اذلا فلا وما
یقال انہا غیر متناہیۃ اور ان امور کو جو غیر تناہی کہا جاتا ہے اس کا معنی
یہ ہے کہ ایسی حد تک کبھی نہیں پہنچتے کہ اس پر زیادہ نہ ہو سکے اس پر اطلاق
تناہی اور لاتناہی بالمجاز ہے یعنی اگر بتماہا موجود ہوں تو غیر تناہی ہونگے
باقی رہا وجود علمی یعنی جو علم الہی میں ان کا وجود ہے تو اس کے متعلق کہا جاتا
ہے کہ ان کے ساتھ تعلق علم بالا جمال ہے اور تعلق بالفعل علی سبیل التفصیل متمنع
الوقوع ہے لہذا بنسبت علم الہی کے بھی تناہی ہونگے الواحد یعنی ان
صانع العالم واحد اشارۃ الی دفع توہم الاستدراک یعنی مصنف کی
ظاہر عبارت سے توہم استدراک ہوتا تھا وہ یہ کہ اللہ علم ہے جزئی حقیقی کا
وہو لا یكون الا واحد تو ثبوت وحدۃ اس کیلئے ضروری اور بدیہی ہوگا کیونکہ
جزئی حقیقی ہمیشہ واحد ہوا کرتی ہے لہذا اس کے ذکر کرنیکا کوئی فائدہ نہیں
اور اس کو مسائل فن میں لے آئی کی ضرورت نہیں کیونکہ مسائل فن وہ ہوتے

ہیں جواز قبیل نظریات ہوں نہ کہ بدیہات لہذا اس کا ذکر نہ کرنا چاہیے کیونکہ
 جزئی حقیقی کا واحد ہونا بدیہی ہے حاصل الدفع ان المراد خلاصہ دفع یہ ہے کہ
 ثبوت وحدۃ جزئی حقیقی کیلئے ان کی ذات شخصیت میں بدیہی ہوتی ہے اور یہاں
 یہ مراد نہیں ہے بلکہ وحدہ صفتیہ مراد ہے یعنی صفتہ وجوب وجود جو اس کی ذات
 میں ہے وہ واحد ہے اور واجب الوجود فی عدۃ ذاتہ اس وصف کے ساتھ واحد
 ہے اور یہ تو ہم مع دفعہ قل ہوا اللہ احد میں پھر آئیگا فتأمل حاصل تأمل
 یہ ہے کہ اگر ہوا اللہ احد میں ضمیر ہوشان کا ہو اور اللہ مبتدأ اور احد
 اس کی خبر ہو تو اس وقت یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں اللہ
 علم ہے جزئی حقیقی کا جس کیلئے ثبوت وحدۃ ضروری اور بدیہی ہے۔ لہذا
 احد کا حکم کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر اس اشکال کو اسی طرح دفع
 کیا جائیگا کہ مراد صفتہ الوجوب کی وحدت ہے اور ان امور میں جو وجوب وجود
 پر متفرع ہوتے ہیں یعنی استحقاق عبادۃ اور خلق عالم اور اس کی تدبیر میں احد
 ہے اور ذات میں واحد ہونا مراد نہیں بلکہ امور مذکورہ میں مراد ہے تاکہ مشرکین
 پر پورا رد ہو جو اپنے معبودوں کو ان امور مذکورہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک
 ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے اور اگر ضمیر ہو مبتدأ ہو اور راجع ہو اس کی طرف
 جس کے متعلق مشرکین کا سوال تھا جیسے کشاف نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ
 عنہما سے نقل کیا ہے "قلت قریش یا محمد صف لنا ربک الذی تدعوننا
 الیہ فنزلت" یعنی الذی سألتمونی من صفتہ ہوا اللہ احد لو اس صورت
 میں لفظ ہو مبتدأ ہو گا اور اللہ اس کی خبر اور لفظ احد بدل ہو گا یا خبر بعد
 خبر تو اس وقت اشکال مذکور وارد نہیں ہو گا کیونکہ اس وقت وحدۃ
 صفتیہ مراد ہوگی جیسے کہ مشرکین کا سوال تھا کہ صف لنا ربک الذی تدعوننا
 الیہ قولہ لو امکن الہان ای صالغان قادران الخ یعنی الہان سے مراد

وہ الہین ہیں جو صانعین قادرین علی الکمال بالفعل ہوں تو اس وقت منع ملازمہ کا سوال وارد نہیں ہوگا جو اس صورت میں وارد ہوتا جب کہ الہین سے مراد واجبین ہوئے کہ امکان الواجبین سے امکان تمناع لازم نہیں آتا کیونکہ تعدد واجبین کی صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ واجبین میں سے ایک صانع اور قادر علی الکمال ہو اور دوسرا ایسے نہ ہو بلکہ بخلافہ ہو یعنی وہ معطل ہو یعنی کوئی فعل وہ نہ کرے یا صانع موجباً ہو یعنی اس سے جو ایجا صادر ہوں وہ سب اس سے بلا اختیار و بلا ارادہ صادر ہو جیسے شمس سے فیضان ضوء ہوتا ہے یا وہ صانع ناقص ہو کامل نہ ہو تو اس صورت میں امکان تمناع ختم ہو جاتا ہے کیونکہ بصورت معطل اور ناقص ہونیکے تو ظاہر ہے کہ تمناع نہیں ہو سکتا اور بصورت موجباً ہونیکے ہو سکتا ہے کہ اس سے جو آثار بطریق الایجاب والاضطرار صادر ہوں یہ وہی آثار ہوں جو صانع قادر کامل سے بتوسط القدرة والاختیار صادر ہوں تو تمناع ختم ہو جاتا ہے اور جب دونوں صانع اور قادر علی الکمال ہوں تو پھر تمناع ہو سکتا ہے تو جب الہین سے مراد صانعین قادرین علی الکمال بالفعل والقوہ ہوا تو پھر تمناع کا امکان ظاہر ہے فقوله فی تقریر الممدی یعنی قول شارح تقریر مدعی کے بارہ میں "ولا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الذی علی ذات واحدہ" یہ قول محل تامل ہے کیونکہ تقریر ذلیل جو یہ پیش کی ہے "انہ لو امکن الہمان لا مکن بینہما تمناع" میں الہین سے مراد صانعین قادرین علی الکمال ہیں تو اب یہ قول لا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الخ محل تامل ہے کیونکہ یہ قول دال ہے کہ مدعی واجب مطلق کے تعدد کی نفی ہے حالانکہ دلیل تعدد صانع قادر علی الکمال کی نفی کرتی ہے جو واجب مطلق سے خاص ہے تو نفی خاص سے نفی عام لازم نہیں ہوتی الا ان یقال ہاں اگر یہ کہا جائے کہ واجب سے مراد وجوب علی وجہ الصنع والقدرة التامة الکاملہ ہے تو پھر دلیل موافق للمدعی ہو جائیگی

اریقال یہ کہا جائے کہ تعطل اور ایجاب اور نقصان قدرۃ یہ سب از قبیلہ نقصان
 و عیب ہیں لہذا ان سے تنزیہ الہ ضروری ہے لہذا فلا یكون الموجب واجبا
 یعنی جس سے آثار بالایجاب صادر ہوں وہ واجب نہیں ہو سکتا تو پھر دلیل
 مطابق دعویٰ ہو جائیگی لیکن یرد علیٰ ہذا یہ اشکال وارد ہو رہا ہے و کذا
 الا ایجاب نقصان پر یعنی ایجاب میں چونکہ بلا اختیار و بلا ارادہ صدور ہوتا ہے اس
 لئے یہ ایک نقص ہے لہذا یہ واجب میں نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب نقائص سے
 منزہ ہوتا ہے تب کہا فلا یكون الموجب واجبا اس پر اعتراض ہوا کہ اگر ایجاب ایک
 قسم کا نقصان اور نقص ہے تو پھر واجب کو اپنے صفات میں موجب کیوں تسلیم
 کیا جاتا ہے اور متکلمین بھی تسلیم کرتے ہیں کہ واجب تعالیٰ اپنے صفات سے کبھی خالی
 نہیں ہو سکتا متکلمین کے نزدیک صفات واجب تعالیٰ قدیم ہیں اور واجب تعالیٰ
 سے ان کا صدور بالایجاب ہے لا بالاختیار والارادة والفرق بین ایجاب
 الصفة و ایجاب غیرہا مشکل یعنی یہ فرق کرنا کہ ایجاب الصفة نقص ہے
 اور ایجاب غیر الصفة نقص ہے یہ مشکل ہے یعنی یہ فرق کہ ایجاب الصفة الکیلیۃ
 کما ہے لہذا اس ایجاب میں نقص نہیں اور ایجاب بالصفة نقص ہے اس سے تنزیہ ضروری ہے
 اسی فرق کو محشی مشکل کہہ رہا ہے لیکن بعض حضرات نے کہا ہے کہ فرق واضح ہے
 کیونکہ صفات واجب از قبیلہ کمالات ہیں اور صفات کمالیہ سے خالی ہونا نقص
 و عیب ہے لہذا اس قسم کے نقائص سے منزہ ہے تو صفات کمالیہ کا ثبوت
 باری تعالیٰ کیلئے درست اور صحیح ہے بخلاف ایجاب غیر صفات یہ نقص ہے لہذا
 غیر صفات کا صدور بالاختیار و بالارادہ ہو گا لا بطریق الا ایجاب واللہ اعلم
 بالصواب ۱۷۹ ہہنا بحثان بحث اول کا حاصل نقص اجمالی علی الدلیل ہے کہ تمہاری
 دلیل مجموعی طور پر باطل ہے کیونکہ وہ اس مادہ میں جاری ہے لیکن مدلول متخلف
 ہے یا مستلزم محال ہے یعنی عدم الواجب المختار وہ نقص یوں ہے کہ اگر واجب

مختار ہو تو پھر ممکن ہے کہ اس کا ارادہ تعلق پکڑے اس کے اعدام کے ساتھ جو اس کی ذات سے صادر ہے بطریق الایجاب مثلاً صفاتہ تعالیٰ کے اعدام کے ساتھ ارادہ تعلق پکڑے پھر یا تو ہر ایک کا مقتضی حاصل ہوگا مقتضی ذات بھی حاصل ہو کہ صفت موجود ہو اور مقتضاً ارادہ بھی حاصل ہو یعنی اس صفت کا عدم بھی ہو تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور اب یہ محال ہے یا ایک کا مقتضی حاصل ہو اور دوسرے کا نہ ہوگا۔ مثلاً مقتضاً ارادہ حاصل نہ ہو تو لازم آئے گا۔

عجز الواجب جو اس کی الوہیت کے منافی ہے کیونکہ الہ کا معنی تھا الصانع القادر علی طریق الکمال بالفعل یا مقتضاً ذات حاصل نہ ہو تو تخلف المعارض عن علۃ التامہ لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں ذات موجب علۃ تامہ تھی یہی ارادہ ہے محشی کی اس عبارت سے بانیہ لو فرض تعلق ارادۃ باعدام ما وجبہ ذاتہ من صفاتہ یعنی جو صفت واجب سے بطریق ایجاب حاصل ہے جو کہ مقتضاً ذات ہے جب ارادہ اس کے اعدام کے ساتھ تعلق پکڑے تو پھر ناہ ان یحصل کل من مقتضی الذات یعنی وجود الصفة والارادہ یعنی مقتضی ارادہ بھی حاصل ہو یعنی اعدام تلك الصفة وانه محال لانه اجتماع النقيضين اولاً یحصل احدہما ای مثلاً مقتضی الارادہ فیلزم العجز اولاً یحصل مقتضی الذات فیلزم تخلف المعلول عن علۃ التامہ ہذا فاجاب بعض الفضلاء عن هذا النقص خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ مقتضاً ارادہ حاصل نہیں ہوگا اور اس صورت میں عجز بھی لازم نہیں آتا جو منافی الوہیت ہے کیونکہ یہ عجز و السداد واجب تعالیٰ کی ذات سے آیا ہے اور یہ عجز منافی الوہیت نہیں ہے بلکہ منافی الوہیت وہ عجز ہے جو سد و السداد من العجز کی وجہ سے بطریق القدرة علیہ ہو الثانی الحل پہلے نقض اجمالی تھا یعنی مقدمہ معینہ پر گفتگو نہ تھی بلکہ مجملہ کہا گیا کہ تمہاری دلیل مجموعی طور پر باطل ہے

بحث ثانی اکل یعنی نقض تفصیلی پیش کیا یعنی مقدمہ معینہ پر گفتگو کی وہ
یوں کہ یہ جو مقدمہ ہے لزوم عجز کا یعنی اگر مقتضاً ارادہ حاصل نہ ہو تو پھر عجز
لازم آئے گا اسے ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان عدم القدرة علی الامتناع
بالغیر یعنی ممتنع بالغیر محل قدرۃ ہی نہیں ہے بلکہ محل قدرۃ ممکنات صرفہ ہیں
چونکہ متفضلے ذات وجود صفت تھا اس لئے اس کا عدم ممتنع بالغیر ہو جائیگا
کیونکہ اس صورت میں ذات کا اقتضاء علت تامہ ہے وجود صفت کا لہذا اس کا عدم
ممتنع بالغیر ہو تو اس پر قدرۃ کا نہ ہونا عجز نہیں ہے فانہ تعالیٰ لا یقدر علی اعدام
المعلول مع وجہ علت التامة ولا شک اب یہ اشکال واقع ہوا کہ اگر
الہین متعدد ہوں مثلاً دو ہوں تو ایک کا ارادہ ایک شے کے وجود کے ساتھ
متعلق ہو تو اس کا وجود ضروری ہو جائیگا اور عدم ممتنع بالغیر ہو جائیگا لان
ارادة احد الالہین وجود شئی مثلاً یحیل عدمہ تو اس صورت میں
اس کا عدم محال ہو گا اگر اس کے عدم پر قدرۃ نہ ہو تو عجز لازم نہیں آئے گا۔
اجاب بعض الفضل کہ ممکن ذاتی پر اس وجہ سے قادر نہ ہونا کہ کسی نے طریق
قدرۃ مسدود کر دیا ہے تو یہ عجز ہے جو منافی للالوہیہ ہے اور اس میں شک
نہیں ہے کہ معلول ممکن کے اعدام پر قدرۃ نہ ہونا اس وجہ سے کہ وجود
معلول کی علت تامہ موجود ہے تو یہ وہی عجز ہے جو تعینز غیر کی بنا پر آیا ہے
اور یہ منافی الوہیہ ہے والجواب انا نفرض یہ جواب ایسا ہے کہ نقض اور حل
دونوں مرتفع ہو جائیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو الہ ہونا ممکن ہو تو
ان کے درمیان تمناع ممکن ہو جائیگا کہ انا نفرض التعلقین معاً یعنی دونوں
الہ کا تعلق بیک وقت فرض کرتے ہیں مثلاً ایک الہ حرکت زید کا ارادہ کرتا ہے
اور دوسرا اس کے سکون کا اور یہ دونوں ارادے ایک ہی وقت مخصوص میں
متعلق ہوں دھولا ممکن فی صورة النقص کیونکہ جس کو ذات بحث تقاضا

کرتی ہے وہ مقدم رہتا ہے اس پر جب کو تقاضا کرتی ہے بواسطہ ارادہ کے جب یہ دونوں یعنی اقتضائے ذات اور اقتضائے ارادہ معاً تو نہیں ہیں اس لئے نقص تو وارد نہیں ہوگا اور حل بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت تعلق ارادتی خالص ممکن کے ساتھ ہو رہا ہے کوئی ان میں سے ممتنع بالغیر نہیں ہے وہ تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ایک کا ارادہ اولاً تعلق پکڑے وجود شئی کے ساتھ اور اس کا عدم محال ہو کر ممتنع بالغیر میں ہو جاتے تو یہ صورت یہاں نہیں ہے لہذا نہ نقص جاری ہوا نہ حل اذیکون کل من التعلقین بالممكن الصرف اگر ایک ارادہ مقدماً تعلق پکڑتا تو اس کا خلاف محال ہو جاتا جب یوں نہیں ہے تو دونوں ارادے ممکن صرف کے ساتھ متعلق ہیں قولہ لا تضاد بین الارادتين ای لا تدافع بین تعلقہما محشی نے لا تضاد کا معنی لا تدافع کے ساتھ کر کے اشارہ کیا کہ یہاں تضاد لغوی معنی میں مستعمل ہے یعنی بمعنى المناقاة مطلقاً ہے اور یہاں تضاد اصطلاحی مراد نہیں ہے لہذا سبجی دوسرا اشارہ حذف مضامین کی طرف کیا یعنی لا تدافع بین تعلقہما یعنی بین الارادتين سے مراد بین تعلق الارادتين ہے کیونکہ کلام اسی میں ہے جیسے شارح کی ماقبل والی عبارت کذا تعلق الاداءة بكل منهما امر ممکن فی نفسه بل التدافع بین المرادین یعنی مرادین ایک دوسرے کیلئے مدافع ہیں لا تعلق الارادتين ولم یرد بالتضاد معناه الاصطلاحی یعنی یہاں تضاد سے معنی اصطلاحی مراد نہیں ہے تضاد اصطلاحی کا معنی یہ ہے کہ دونوں متقابلاً بلین وجودی ہوں اور ایک محل میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکیں ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف نہ ہو لان حصول الضدین یعنی حصول ضدین دو الگ محل میں جائز ہے اگر ان کے تعلق میں تضاد ہو بھی سہی تو پھر بھی صحتہ دلیل میں کوئی خلل واقع

نہیں ہوتا کیونکہ دونوں کا متعلق الگ الگ ہے کیونکہ ایک کا تعلق سکون سے اور دوسرے کا تعلق حرکت سے ہے پھر جائز ہے کہ دونوں متعلقین حاصل ہوں تو دلیل تام ہو جائیگی تو نفی التضاد بینہما کی ضرورت نہیں ہے یہی کہا محشی نے لان الضدین یجوز ان یحصل فی محلین فلا حاجة الی لقیہ وایضاً المانع من الاجتماع یعنی تضاد کے معنی اصطلاحی کے مراد ہونگی صورت میں یہ اشکال بھی وارد ہوتا ہے کہ اجتماع فی محل واحد سے مانع صرف تضاد میں منحصر نہیں ہے بلکہ تضایف اور عدم و ملکہ اور ایجاب و سلب بھی مانع من الاجتماع ہیں پھر صرف نفی تضاد کی کافی نہیں ہوگی امارۃ الحدوث والا مکان شارح نے کہا تعلق ارادین ہیں تضاد اور تدافع نہیں بل بین المرادین یعنی مرادین کے درمیان تدافع ہے تو اس وقت دونوں مرادین حاصل ہوں تو فیجتمع الضدان وهو محال اولاً یعنی دونوں میں سے ایک کی مراد حاصل نہیں فیلزم عجز احدہما یعنی جسکی مراد حاصل نہیں ہوگی تو اس کا عجز لازم آیا اور یہ عجز امارۃ و علامۃ حدوث و امکان ہے محشی نے کہا ای دلیلہما یعنی امارۃ سے مراد دلیل ظنی نہیں ہے کیونکہ ظن مطالب یقینیہ میں مفید نہیں ہوتا علی الخصوص اثبات توحید میں تو امارۃ سے مراد دلیل یقینی ہے اذ یلزمہ الاحتیاج یعنی بوقت عجز اسے اپنے ارادہ کی تنفیذ میں احتیاج الی الغیر لازم آئیگا اور یہ محتاج ہوگا کہ غیر اس کے طریق میں سد اور رکاوٹ پیدا نہ کرے اور احتیاج الی الغیر خواہ وجود میں ہو یا ایجاد میں یا کسی اور شئی میں تو یہ نقص ہے جو واجب تعالیٰ میں مستحیل ہے کیونکہ اس پر اجماع قطعی قائم ہے کہ واجب تعالیٰ نقص اور کمزوری سے منزہ اور مقدس ہے لان وجوب الوجود معدن کل کمال و مبعد کل نقص و عیب فلا یكون العاجز واجبا فيكون حادثا و ممکنا ان قلت عدم حصول

المراد ان کان عجزاً خلاصہ سوال یہ ہے کہ اگر ایک کی مراد کا عدم حصول مستلزم عجز ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ معتزلہ اللہ تعالیٰ کے عجز کے قائل ہوں لقولہم بان طاعة الفاسق مرادہ تعالیٰ کیونکہ معتزلہ قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ طاعة فاسق اور ایمان کافر کا ارادہ رکھتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی یہ مراد حاصل نہیں ہے تو پھر معتزلہ کے نزدیک واجب تعالیٰ عاجز ہوگا۔ قلت العجز یتخلف المراد عن المشیئة القطعیہ الخ خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ معتزلہ واجب تعالیٰ کے عجز کے قائل نہیں ہے کیونکہ ارادہ ان کے نزدیک دو قسم ہے ایک ارادہ اور مشیئۃ قطعیہ جس کو وہ مشیئۃ قسروالجماع کہتے ہیں جس سے تخلف مراد نہیں ہو سکتا دوسری ہے مشیئۃ تفویضہ جس سے تخلف جائز ہے اللہ تعالیٰ کی مشیئۃ تفویضیہ طاعة فاسق اور ایمان کافر کے ساتھ متعلق ہے جس سے تخلف مراد جائز ہے لہذا عجز لازم نہیں آئیگا جیسے آپ اپنے غلام کو کہیں کہ میں فلاں شئی کا تم سے ارادہ تو رکھتا ہوں لیکن تیرے اوپر جبر نہیں کرتا اگر غلام اس صورت میں اپنے آپ کے ارادے کے مطابق کام نہ کرے تو آقا کا عجز لازم نہیں آئیگا قولہ وهو لا یتلزم انتفاء المصنوع شارح نے لایقال کے ساتھ یہ سوال پیش کیا تھا کہ لفسد تا کا ملازمہ قطعیہ ہے عادیہ نہیں ہے اور نہ حجتہ اقناعیہ ہے بلکہ ملازمہ قطعیہ ہے اور حجتہ یقینیہ ہے کیونکہ فساد سے مراد عدم تکوئن ہے یعنی اگر دو صانع فرض کئے جائیں تو ان میں کل افعال کے اندر تمناع ممکن ہے تو جب جمیع افعال میں تمناع ہوا پھر ان میں سے کوئی ایک بھی صانع نہیں ہو سکے گا۔ لہذا کوئی مصنوع موجود نہیں ہوگی لانا نقول کے ساتھ اس کا جواب دیا کہ امکان تمناع صرف عدم تعدد صانع کو مستلزم ہے وهو لا یتلزم انتفاء المصنوع محشی نے اس کے متعلق کہا ہے لجواز ان یوجد باحد ہما ابتداءً یعنی امکان تمناع جو کہ محال ہے اس کو مستلزم ہوا ہے تعدد صانع تو صرف اسی کو یعنی تعدد صانع کو محال کہا جائیگا۔

یہ مصنوع کے بالفعل موجود نہ ہونیکو مستلزم نہیں ہے کیونکہ یہ جائز ہے اور ہو سکتا ہے کہ مصنوعات ابتداءً ایک صانع کے ارادہ سے وجود پذیر ہوتی ہیں دوسرے کی جانب سے تمناع واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ امکان تمناع وقوع تمناع کو مستلزم نہیں ہے تو ردھو لا یتلزم انتفاء المصنوع میں ضمیمہ ہو راجع ہوگی امکان تمناع کی طرف خلاصہ جواب ہوا منع الملازمہ یعنی امکان تمناع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں ہے محشی نے مجواز سے اس کی وجہ پیش کر دی ہے کہ یہ جائز ہے کہ ایک صانع نے ابتداءً ان مصنوعات کی ایجاد کر لی اور دوسرے نے تمناع نہیں کیا کیونکہ امکان تمناع مستلزم وقوع التمناع نہیں ہے وہذا الجواب مبنی یعنی یہ جواب اس پر مبنی ہے کہ عدم تکون سے مراد علی الظاہر المتبادر عدم تکون بالفعل ہے اور اسی پر منع ملازمہ کیا گیا ہے کہ امکان تمناع عدم تکون بالفعل کو مستلزم نہیں کیونکہ امکان تمناع وقوع تمناع کو مستلزم نہیں ہے فمعنی قوله علی انہ یعنی ممکن ہے کہ اس جواب کی بنا ظاہر متبادر پر یعنی عدم تکون بالفعل پر نہ ہو بلکہ جواب میں تفصیل کی جائے کہ اگر عدم تکون سے مراد عدم تکون بالفعل ہو تو پھر جواب منع ملازمہ کے ساتھ ہے کہ عدم تکون بالفعل کو وقوع تمناع مستلزم ہے کہ امکان تمناع اور اگر عدم تکون سے مراد عدم تکون بالفعل نہیں بلکہ عدم تکون بالامکان ہے تو ملازمہ تو مسلمہ ہے کہ امکان تمناع مستلزم ہے امکان عدم تکون کو لیکن اس لازم کا بطلان قابل تسلیم نہیں ہے بلکہ اس کیلئے دلیل کا پیش کرنا ضروری ہے جو کہ نہیں ہے فتدبر یعنی آپ تدبر کریں تاکہ معلوم ہو جائے کہ علی انہ سے پہلے اور مابعد کا حاصل ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے کہ پہلے منع الملازمہ ہے اور بعد میں منع بطلان الملازمہ ہے قال فی شرح المقاصد ان ارید بالفساد عدم التکون ای عدم التکون بالفعل کما هو

بالظاہر المتبادر فتقصر یہ ان يقال لو تعدد الاله خلاصہ یہ کہ اگر الہ متعدد
 ہوں تو پھر لازم آتا ہے کہ لم يتكون السماء والارض اى بالفعل یعنی تعدد الہ
 کی صورت میں لازم آتا ہے کہ سماء اور ارض بالفعل پیدا نہ ہوتے حالانکہ
 یہ لازم باطل ہے کیونکہ سماء اور ارض بالفعل متکون ہیں تو ملزوم یعنی تعدد
 الہ باطل ہوگا اور وحدۃ الہ یقینی ہوگی وجہ ملازمہ یعنی تعدد الہ کی صورت
 میں کیسے لازم آتا ہے کہ سماء و ارض متکون بالفعل نہ ہوں تو اس کی وجہ پیش
 کرتے ہوئے کہا لان تکونہما یعنی اگر الہ متعدد ہوں تو پھر ارض و سماء کا تکون
 یا تو مجموع من حیث المجموع قدرتین کے ساتھ ہوگا یعنی دونوں الہ اکٹھے مل کر
 اپنی قدرت صرف کے زمین و آسمان کو پیدا کیا یا ہر ایک نے مستقلاً اپنی افراد
 قدرت سے پیدا کیا یا صرف ایک نے متکون کیا دوسرے نے کچھ نہیں کیا یہ
 تین شقوق ہیں اور تمام کی تمام باطل ہیں کیونکہ شق اول میں لازم آتا ہے کہ
 کوئی الہ کامل القدرۃ نہیں ہے جو اکیلے کام کر سکتا بلکہ ہر ایک دوسرے کا محتاج
 ہوا تب تو مل کر کام کیا حالانکہ شان الہ یہ ہے کہ وہ کامل القدرۃ ہو اور ایجاد اشیا
 میں کسی کی اعانت کا محتاج نہ ہو واما الثانی یعنی دوسری شق کہ ہر ایک
 نے اپنی اپنی قدرۃ مستقلہ کے ساتھ پیدا کیا تو اس صورت میں تو وارد علیٰ ثین مستقلین
 ایک ہی معلول پر لازم آتا ہے اور یہ عند العقل باطل ہے واما الثالث یعنی صرف
 ایک ہی نے پیدا کیا سماء و ارض کو دوسرے نے نہیں تو اس صورت میں ترجیح
 بلا مرجع لازم آتی ہے کیونکہ ذات الہ کا مقتضی کمال قدرۃ ہے اور مقدوریت کی
 مدار امکان ممکن ہے اور نسبتہ ممکنات الی الہامین المفروضین علی السوۃ ہے
 پھر صرف ایک کی قدرۃ سے متکون ہوں تو ترجیح بلا مرجع ہونا بالکل ظاہر ہے
 دید علیہ خلاصہ اشکال یہ ہے کہ شقوق ثلثہ مذکورہ میں جو تردید ہے یہ اگر
 تمناع فرضی کی صورت میں ہو تو خینئذ یرد منع الملازمۃ یعنی اگر الہ متعدد

ہوں تو عدم تکون ارض سماً لازم نہیں آتا کیونکہ عدم تکون وقوع تمناع پر لازم آتا ہے نہ کہ امکان تمناع پر اور وجود الہین وقوع تمناع کا مستلزم نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ ایک کے ارادہ سے شکون ہوں اور دوسرے کی جانب سے تمناع واقع نہیں ہوا یا ایک نے اپنے ارادہ کے ساتھ ایجاد ارض و سماً دوسرے کی طرف تفویض کر دی ہو بہر حال وجود ہما ای وجود الہین لا یستلزم ذلك التقدير ای وقوع التمانع الفرضی عقلاً و اماً علی الاطلاق یعنی شقوق مذکورہ میں تردید اگر علی الاطلاق ہے یعنی تمناع کا اعتبار نہ کیا جائے فحی ممکن اختیار الادل یعنی ارض و سماً کا تکون مجموع قدرتین سے ہے اور یہ کمال قدرۃ کے بھی منافی نہیں ہے کیونکہ کمال قدرۃ کا تعلق بایں طور ہے کہ اس کا ارادہ بھی ایسے ہے کہ کمال قدرۃ کا تعلق ایسے ہو کہ قدرۃ آخری کو بھی اس میں مداخلت ہو جیسے استاد البواسحاق کے نزدیک افعال عباد مجموع قدرتین کے ساتھ واقع ہیں۔ قدرۃ اللہ تعالیٰ و قدرۃ العبد کے ساتھ اگرچہ قدرۃ الہی کاملہ اور کافیہ ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا ارادہ افعال عباد کے ساتھ اس طرح متعلق ہوتا ہے کہ قدرۃ عبد کو بھی اس میں مداخلت رہے اور اس صورتہ میں شق ثالث کا اختیار کرنا بھی ممکن ہے و کذا یمکن اختیار الثالث یعنی یہ تکون ایک کے ساتھ ہو اور ترجیح بلا مرجح بھی نہیں آتی کیونکہ ایک ارادہ کرتا ہے وجود اشیا کا براہطہ قدرۃ آخر کے یا یہ کہ ایک الہ اپنے ارادہ کے ساتھ تکون امور دوسرے کو تفویض کر دیتا ہے تو مرجح خود اس کا ارادہ تفویضیہ ہو جائیگا یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہر ایک مستقل باللہ ایجاد ہو لیکن ایک ارادہ کرتا ہے وجود اشیا کا اور وہ اشیا اسی کا ارادہ کے ساتھ موجود ہوئیں اور دوسرا نہ ان اشیا کے وجود کا ارادہ کرتا ہے نہ عدم کا لہذا فساد لازم نہیں آئیگا اور نہ توارد علیتین مستقلین علی معلول واحد لازم آئیگا والتحقیق فی هذا المقام انه ان حمل الایۃ یعنی اگر آیۃ کریمہ

لو كان فيهما الهة كوحمل کیا جائے علی نفی تعدد الصانع مطلقاً ای
 سوا كان مؤثراً بالفعل اولاً یعنی اگر آیت سے مراد نفی تعدد الصانع مطلقاً
 ہو یعنی خواہ وہ صانع مؤثر فی السماء والارض ہو یا نہ ہو تو پھر فہی حجة اقتناعیہ
 پھر یہ حجة اقتناعیہ ظنیہ ہے اور ملازمہ عادیہ ہے خواہ فساد سے مراد عدم
 تکون ہو یا اس نظام مشاہد سے نکل جانا ہو کیونکہ اگر فساد مذکور سے مراد
 اگر فساد بالفعل ہو تو پھر منع ملازمہ ہو سکتا ہے کیونکہ محض تعدد صانع اس کو
 مستلزم نہیں ہے بجواز الاتفاق علی هذا النظام اور اگر فساد سے مراد فساد
 بالامکان پھر انتفاء لازم پر منع ہو سکتی ہے فلا دلیل علی انتفاء ہ بل
 النصوص شاهدة بطی السموات كما بينه الشارح لكن الظاهر من
 الاية نفی تعدد الصانع المؤثر فی السماء والارض یعنی آیت کریمہ سے ظاہر
 یہ ہوتا ہے کہ صانع مطلق کے تعدد کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ ایسے صانع کی جو
 مؤثر فی السماء والارض ہو اس کے تعدد کی نفی کرنی مقصود ہے حیث قال اللہ
 تعالیٰ لو كان فيهما میں لفظ فی برائے ظرفیۃ نہیں ہے جو ممکن فی المكان کو
 چاہتی ہے یہی مراد ہے محشی کی اذ لیس المراد التمكن فيهما یعنی فی الارض
 وفی السماء میں تمکن بحسب مکانیۃ مراد نہیں ہے کیونکہ تمکن فی المكان سے
 اللہ تعالیٰ منزہ و مقدس ہے لہذا مراد ہے التصرف والتاثير فيهما اب معنی یہ
 ہوگا لو كان الصانع المؤثر فيهما الهة لفسدتا فالحق ان الملازمة قطعية
 کیونکہ اس صورت میں تاثیر الہین فی الارض والسمایا تو علی سبیل التوارد
 ہوگی یعنی ہر ایک الہ مستقلاً علیہ علیحدہ طور پر موجود کرے یہ تو باطل ہے
 کیونکہ توارد علیتین مستقلتین علی معلول واحد لازم آئیگا جو کہ باطل ہے
 یا ان کی تاثیر علی سبیل الاجتماع ہوگی یعنی ان کا تکون مجموع قدرتین بہترین
 کے ساتھ جب یہ دونوں الہ صانع مؤثر تمام القدرة ہیں تو ان کے درمیان

تمناع ہوگا تو تمناع کی صورت میں لازم آتا ہے دونوں مؤثر نہ ہو سکیں یا ایک
 مؤثر نہ ہوگا تو لازم آتا ہے عدم وجود السماء والارض والعدم ہما کیونکہ جب دونوں
 مؤثر نہیں ہیں تو بلا تاثر ان کا وجود نہیں ہو سکتا یا صرف ایک الہ صانع نہ ہو
 بوجہ تمناع کے تو اجتماع کی صورت میں جب ایک صانع نہ ہو جبکہ علتہ تو مجموع
 قدرتیں تھیں تو انعدم جز لازم آیا اور انعدام جز کے ساتھ انعدام کل ہو جاتا ہے
 تو جب علتہ منعہ ہے تو ان کا وجود بلا علتہ نہیں ہو سکتا اذالتوزیع
 یعنی ان الہیں مؤثرین کی تاثر علی سبیل التوزیع والتقسیم ہو یعنی بعض اشیاء
 میں مؤثر ایک الہ ہو دوسرے بعض میں دوسرا الہ ہو تو تمناع کی صورت میں
 لازم آتا ہے کہ بعض اشیاء میں جب ایک صانع نہ ہو تو علتہ تامہ اس مصنوع
 کی نہ رہی لہذا یہ بعض تو منعہ اور غیر موجود ہو یہی مراد ہے فیلزم انعدام
 الكل جبکہ تاثر علی سبیل الاجتماع اذ البعض جبکہ تاثر علی سبیل التوزیع
 ہو عند عدم کون احدهما صانعاً یعنی جب تمناع کی صورت میں لازم آئے گا
 کہ ایک صانع نہ ہو جب ان دو میں کا ایک صانع نہ ہو تو اجتماع والی صورت میں
 جزر علتہ منعہ ہو گئی تو جز کے انعدام کے ساتھ کل کا انعدام لازم آئے گا تو
 یفسد العالم ای لم یوجد العالم کلاً اور اگر علی سبیل التوزیع والتقسیم
 ہو تو ثب تمناع ہو سکتا ہے تو بصورت تمناع ان دو میں سے احدهما صانع
 نہ رہے تو اس صورت توزیع میں یہ احدهما نے جو اشیاء موجود کی ان
 کی علتہ تامہ ختم ہو چکی یہی بعض اشیاء جن کا یہ احدهما صانع تھا تو وہ موجود
 نہ ہوں جس کا یہ صانع تھا محشی کا قول فیلزم انعدام الكل یہ اس وقت ہے ۔
 جب صانع علی الاجتماع ہوں اذ البعض یہ علی سبیل التوزیع کی صورت
 میں ہے عند عدم کون احدهما صانعاً کیونکہ صورت اجتماع میں جزر علتہ
 منعہ ہو چکی ہے اور علی سبیل التوزیع میں انعدام بعض لازم آتا ہے کیونکہ

علی سبیل التوزیع میں اس بعض کا وہی صانع تھا جو تمناع کی وجہ سے صانع
 رہا اب یہ بعض لم یوجد میں آئیگا و ممکن ان توجه الملازمة بحیث
 تكون قطعية علی الاطلاق یعنی توجہہ ملازمہ اس آیت میں ایسی ہو
 سکتی ہے جو تعدد صانع کی نفی علی الاطلاق کر دیوے خواہ صانع مؤثر بالفعل
 ہو اولایوں کہا جائے کہ فساد سے مراد عدم التكون بالفعل ہے اب اگر واجب
 جس کی شان تاثیر و ایجاد ہے یہ متعدد ہوں تو لازم آتا ہے کہ لم یکن العالم
 ممکننا فضلا عن الوجود یعنی تعدد واجب سے لازم آتا ہے کہ عالم سرے
 سے ممکن ہی نہ ہو موجود ہونا تو درکنار امکان ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ جب
 واجب جسکی شان یہ ہے کہ تام القدرة فی التأثير والیجاد بالفعل ہو اور عالم
 ممکن ہو جس کے اندر بوجہ امکان مقدور بہ ہونیکی پوری صلاحیت و استعداد
 موجود ہے تو اس صورت میں تمناع ایسے واجبین قادرین کے اندر ممکن ہے
 اور امکان تمناع سے محال لازم آتا ہے کما صرفان امکان التمانع الخ یعنی
 امکان تمناع جو مستلزم محال ہے وہ مجموع امرین کو لازم ہے ایک تعدد واجب
 دوسرا امکان شی من الاشیاء ان دو کے مجموع سے یہ محال امکان تمناع والا
 پیش آرہا ہے تو اس مجموع من حیث المجموع کو توڑنا پڑیگا یہ دونوں
 برقرار نہیں رہ سکتے یا تو تعدد واجب کو ختم کرو اور امکان اشیا باقی ہے
 اور یہی صورت مطابق نفس الامر ہے اور توحید ثابت ہے اگر تعدد واجب
 فرض کریں تو پھر امکان اشیا ختم کرنا پڑیگا لہذا یہ عالم ممکن الوجود نہیں
 رہیگا پھر تو عالم وجود میں نہیں آسکتا تو عدم ممکن لازم آتا ہے حالانکہ یہ
 لازم نفس الامر کے لحاظ سے باطل ہے لہذا تعدد باطل ہوگا اور توحید ثابت
 ہوگی قولہ منع انتفاء اللازم ان ارید بالامکان شارح نے کہا تھا کہ فساد

سے مراد عدم تکون بالفعل ہو تو پھر منع ملازمہ ہو سکتا ہے کیونکہ امکان
 تمنع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں ہے بجواز الاتفاق فان امکان التمانع
 لا يستلزم وقوعه اگر عدم تکون بالامکان مراد ہے تو پھر انتفاء لازم کو ہم
 تسلیم نہیں کرتے لان عدم وجود ہا ممکن بل واقع عند الحشر اسی پر محشی نے کہا
 اگر عدم تکون بالامکان مع وجود علته التامة مراد ہو تو ثو الوجود اب تقدیر
 دلیل یوں ہوگی اگر دو صانع موجود ہوں تو ان کے درمیان تمنع کا امکان ہے
 وہ یوں کہ ہر ایک صانع ارادہ کرے ایجاد مصنوع کا علی وجہ الاستقلال تو
 ممکن ہے کہ مصنوع سرے سے موجود نہ ہو بوجہ علة تامة کے اور علتاً
 ہر ایک کا ارادہ ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں کے ارادہ سے یا صرف
 ایک کے ارادہ سے موجود ہو کہ ما صدق الامرای امر الدلیل
 فی کونه حجة قطعية لتحقيق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً ملازمہ
 اس لئے کہ تعدد مستلزم ہے امکان التمانع کو اور امکان تمنع مستلزم ہے عدم
 تکون بالامکان کو باوجود ہونے علة تامة کے اور انتفاء لازم اس لئے کہ
 عدم معلول مع وجود العلة التامة ممتنع والذہویکن العلة التامة علة
 تامة لكنه بعيد وجه بعد یہ ہے کہ فساد سے عدم تکون مراد لینا
 اور وہ بھی بالامکان خلاف ظاہر ہے پھر یہ تفسیر کہ مع وجود العلة الثانی
 یہ بھی بعید ہے قوله فلا یفید الدلالة شارح نے استعمال لو پر
 اعتراض نقل کیا ہے کہ کلمہ لو کا مقتضاً یہ ہے کہ انتفاء ثانی زمان ماضی
 میں بسبب انتفاء اول کے ہے جیسے لو جئتنی لا عطیتک تو اس
 مثال میں انتفاء اعطاء فی الماضی بسبب انتفاء محبہ کے ہے اور یہ دونوں
 چیزیں ماضی میں ہیں اور مقررین و ثابِتین ہیں عند المخاطب بھی یعنی یہ صرف
 اس پر دال ہے کہ ماضی میں انتفاء اعطاء کا سبب انتفاء محبہ ہے۔ یہ

طریق استدلال پر دال نہیں ہے تو آیت کریمہ کا مفہوم ہوگا کہ انتفاء فساد
 فی الماضی کا سبب انتفاء تعدد ہے فی الماضی یہی کہا معشی نے فیلزم
 ان يكون كلاً الانتفاعين الماضيين مقررين یعنی انتفاء فساد اور
 انتفاء تعدد مقررين ای ثابتین یعنی جو ثابت عند المخاطب ہیں لکن
 یعلل یعنی صرف ثانی یعنی انتفاء فساد کی علت اور سبب بتلایا جا رہا ہے
 کہ وہ انتفاء تعدد ہے باعتبار ماضی کے یہ ہمارے مقصود اصلی پر دال نہیں
 ہے لان المقصود بیان تحقق انتفاء الاول بحسب جمیع الازمنة بدلیل تحقق
 انتفاء الثانی یعنی مقصود اس آیت سے استدلال کرنا تھا کہ انتفاء ثانی
 یعنی انتفاء فساد دلیل ہے انتفاء اول کی بحسب جمیع الازمنة یعنی جیسے
 تیس شرطی میں انتفاء تالی یعنی انتفاء جزا سے استدلال ہوتا ہے
 علی انتفاء المقدم والشرط بحسب جمیع الازمنة وہ مقصود حاصل نہیں ہو
 رہا صرف یہ واضح ہو رہا ہے کہ انتفاء فساد ماضی میں انتفاء تعدد کے
 بسبب ہے حال اور مستقبل کے متعلق کوئی وضاحت نہیں لہذا ہو سکتا ہے
 کہ مستقبل میں کوئی اور الہ ہو جائے جس سے تعدد ثابت ہو جائے اور فساد
 بھی ہو جائے کیونکہ انتفاء مسبب کیلئے ہو سکتا ہے کہ کوئی اور سبب پیدا
 ہو جائے جیسے نار جو سبب حرارت ہے اگر نار منتفی تو حرارت کا مٹ جانا
 ضروری نہیں ہو سکتا ہے کہ دوسرا سبب دھوپ موجود ہو گئی ہے تو حرارت
 باقی رہیگی حاصل سوال یہ ہوا کہ آیت کریمہ سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ انتفاء
 فساد فی الماضی کا سبب انتفاء تعدد فی الماضی ہے۔ حالانکہ مقصود یہ ہے
 کہ انتفاء فساد دلیل ہے انتفاء تعدد پر اور مفہوم سببیت یہ مقصود حاصل
 نہیں ہوتا دوسرا یہ سببیت بھی صرف زمان ماضی کی واضح ہو رہی حال و استقبال کے متعلق
 یہ نظم دال نہیں ہے حالانکہ مقصود یہ ہے کہ انتفاء تعدد الہ ہر زبان میں ہے ماضی

کی تخصیص نہیں شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ واقعی باعتبار لغت کے یہی مفہوم ہے لیکن اس کی استعمال برائے استدلال بھی ہوتی ہے۔ یعنی انتفار جزا کو دلیل بنایا جاتا ہے انتفار شرط پر بحسب اصطلاح منطق انتفارتالی سے استدلال کیا جاتا ہے انتفار مقدم پر لہذا یہ برائے استدلال ہے نہ کہ برائے بیان سبب جیسے لو كان العالم قديماً كان غير متغير لكن العالم ليس بغير متغير فثبت منه ان العالم ليس بقديم اور دلالت علی تعیین زمان بھی نہیں ہوتی بلکہ علی الاطلاق ہوتی ہے ماضی حال استقبال میں برابر برقرار رہتی ہے اگر تسلیم کیا جائے کہ دال علی الماضی ہے تو انتفار تعدد فی الماضی یہ سبب ہے انتفار فساد کافی الماضی تو مستقبل میں حوالہ ظاہر ہو کر موجب فساد ہو تو یہ الہ مستقبل کی پیداوار ہو کر حادث ہوگا۔ والحادث لا يكون الها واجباً اسی جواب ثانی کو محشی نے واضح کیا دلو سلم الدلالة على تعيين الماضى تتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها

تمت الحاشية المسماة بالتحريز المثالية

الى مقام الدرس

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين

سائر الانبياء والمرسلين